Mihai MORARU

STUDII ȘI TEXTE *

O CARTE POPULARĂ NECUNOSCUTĂ

VITEAZUL ȘI MOARTEA





Cartea™ Universitară

Mihai MORARU

STUDII ŞI TEXTE

*

O CARTE POPULARĂ NECUNOSCUTĂ: VITEAZUL ŞI MOARTEA

Mihai MORARU

STUDII ŞI TEXTE

*

O CARTE POPULARĂ NECUNOSCUTĂ: VITEAZUL ŞI MOARTEA


Cartea™ Universitară
BUCUREŞTI
2005

Editura Cartea Universitară
Str. Prof. Ion Bogdan, nr.11 A, sector 1, Bucureşti
Tel.: 021-211 01 54; Fax: 021-211 58 47
e-mail: office@carteauniversitara.ro,
www.carteauniversitara.ro

Editură acreditată de *Ministerul Educaţiei şi Cercetării* prin *Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice din Învăţământul Superior.*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MORARU, MIHAI
O carte populară necunoscută : "Viteazul şi moartea" / Moraru Mihai. - Bucureşti : Cartea Universitară, 2004
Bibliogr.
ISBN 973-731-075-6

821.135.1.09-91

ISBN 973-731-075-6

CUPRINS

I. *DE MORTE PROLOGUS*. SCURT ISTORIC AL CIRCULAȚIEI EUROPENE A TEXTULUI

Dialogus Mortis cum Homine sau, cum mai este cunoscut în forma sa versificată, *De Morte prologus* a circulat în secolele al XIV-lea şi al XV-lea în mai multe țări europene, în diferite versiuni în limba latină. La sfârşitul secolului al XV-lea textul latin a fost tradus în limba germană (versiunea lui Nicolaus Mercatorius). O ediție ilustrată, pe foi volante, a textului german a tipărit între 1484 şi 1500, mai probabil între 1484 şi 1494 (vezi I.N. Jdanov, 1904 şi R.P. Dmitrieva, 1964), Bartolomeus Gotan, cunoscut în cercul arhiepiscopului Ghenadii al Novgorodului, cerc din care se pare că a şi făcut parte după 1494 (H. Raab, 1958). O traducere în slavonă după această ediție stă la baza unei prime redacții (în clasificarea lui I.N. Jdanov, respectiv red. I şi II după R.P. Dmitrieva), cu atestări mai vechi (prima jumătate a sec. al XVI-lea), dar cu un număr redus de copii. Alături de această redacție, circulă în literatura slavo-rusă şi rusă din sec. al XV-lea până în sec. al XIX-lea mai multe copii manuscrise ale textului (grupate de Jdanov în încă două redacții; după Dmitrieva, în 5 redacții, cu un număr de circa 120 de copii manuscrise).

De Morte prologus circulă de asemenea, în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, în literaturile cehă, poloneză (vezi I.C. Chițimia, 1972, p. 295) şi croată, în versiuni care, tematic similare cu dialogul dramatic de care ne ocupăm, au însă drept protagonist nu un cavaler, ci un filosof, anume mistr Polikarp. Cea mai veche versiune croată datează din 1468; miscelaneul

mai conține și cunoscutul apocrif *Moartea patriarhului Avraam*.

Prin tema sa și prin compoziție, *De Morte prologus* prezintă similitudini și cu următoarele scrieri din literatura bizantină și slavonă: *Disputa lui Dighenis Akritas cu Charon*, *Viața sf. Vasilie cel Nou* și *Istoria țarelui Samson*.

În ceea ce privește bibliografia studiilor consacrate textului în filologia rusă, menționăm pe scurt câteva aspecte care pot interesa și studiul filologic al manuscriselor românești.

I.N. Jdanov, descoperitorul sursei germane a unora dintre copiile manuscrise rusești, a extins concluziile cercetării sale asupra tuturor versiunilor rusești cunoscute la data publicării studiului său (1881), considerându-le derivate din protograful traducerii din germană. A.N. Veselovski, în recenzia amănunțită pe care a făcut-o studiului lui I.N. Jdanov, a observat, pe bună dreptate, că majoritatea copiilor manuscrise rusești diferă atât de mult de cele din prima grupă, încât textologic nu poate fi admisă o filiație directă între acestea. Totodată A.N. Veselovski atrăgea atenția asupra posibilității existenței unei sau unor surse bizantine, citând în acest sens dialogul lui Dighenis cu Charon și invocând similitudinile cunoscute între epopeea bizantină și *Povest' ob Anike voinja*, care a circulat în literatura rusă veche. Tangențial este amintită și circulația epopeii *Dighenis Akritas* în literatura italiană.

Reluând chestiunea, în 1910, N.K. Gudzii, ezita să se pronunțe asupra sursei versiunilor din redacția a II-a (cea mai răspândită), dar își exprima insatisfacția față de valoarea probatorie a ipotezelor lui Veselovski. În 1964, R.P.

Dmitrieva aduce în discuție posibilele legături dintre manuscrisele redacției a II-a a textului rusesc și scrierea bizantină *Viața sf. Vasilie cel Nou*, în vechile redacții slave. Din păcate, nici comparațiile cu epopeea lui Dighenis Akritas, nici cele cu *Viața sf. Vasilie cel Nou* nu oferă argumente peremptorii pentru a proba o filiație directă din aceste scrieri a textelor celei de a doua redacții rusești. Există, în afara similitudinilor tematice și a atitudinii generale ce se degajă din textele tuturor acestor scrieri, și câteva pasaje comune, precum lista exemplelor ilustre din recitativul Morții, dar acestea sunt departe de a oferi un suport concludent afirmațiilor privitoare la existența unei filiații; cel mult se pot face afirmații privind contaminarea între anumite texte, venite prin filiere diferite.

Dintre acele literaturi slave care, datorită religiei catolice, au stat într-un contact mai strâns cu literaturile din vestul Europei, este necesar să menționăm, în afară de literatura polonă, și literatura croată. În această literatură *Dialogul învățatului Polikarp cu Moartea* pătrunde, din latină, încă în secolul al XV-lea, de când datează două redacții manuscrise (glagolitice). Acestea prezintă o serie de similitudini cu versiunea cehă, deosebindu-se în același timp de versiunea care a circulat în literaturile polonă, malorusă și rusă. De asemeni, în cunoscutul codice croat *Libro od mnoziech razloga*, care conține și o versiune a *Florii Darurilor*, se află textul care poartă titlul în limba latină *Dialogus Hominis cum Morte*; acesta este tradus în proză după o versiune italiană în ottava rima și poartă titlul *Kontrestanie i pripovijedanje od čovjeka ziva i od smrti nesrječne*. Este interesant de notat și faptul că în cele două manuscrise glagolitice amintite mai sus (*Vinodol'ski zbornik*, de la

jumătatea secolului al XV-lea, şi *Petrisov zbornik* din 1468) se păstrează şi versiunea occidentală a *Romanului Troiei*, versiune pătrunsă şi în literaturile sârbă, română şi rusă.

În ceea ce priveşte codicele de la Dubrovnik cunoscut sub numele de *Libro od mnoziech razloga*, din cuprinsul său mai sunt de semnalat şi alte câteva texte de proveniență occidentală: *Visio Philiberti* sau *Disputatio corporis et animae*, cunoscută dispută literară medievală, apoi un tratat medieval despre virtuți şi vicii, *Libro dei vizi e delle virtù*, tratat diferit de *Floarea Darurilor – Cvet vsake mudrosti*, dar care a circulat şi el în manuscrise slavo-române; vezi codice 41, ff. 122[r]-134[v], Bibl. Muzeului din Scheii Braşovului (I.R. Mircea, *Florilegii din gândirea antică în manuscrise slavo-române,* în RITL, 1982, nr. 2, pp. 168-169; Catalog E. Linţa, 1985, pp. 133 sq.); este cunoscut, după începutul primului capitol, sub titlul *O krepostima*; în sfârşit, codicele mai conține şi una dintre puținele versiuni slave ale unui tratat despre „arta de a muri bine" – ars bene moriendi – sub titlul *Mestrija dobra umrtija*.

Răspândirea unor texte cu tematică moralizatoare în centrul cărora stă figura alegorică a Morții a fost constantă în tot cursul Evului Mediu, dar în cea de a doua jumătate a secolului al XV-lea ea devine mai intensă, din diverse cauze de ordin social-istoric şi cultural asupra cărora nu stăruim aici. Ținem însă să menționăm un element caracteristic acestei perioade, anume întrepătrunderea dintre tratarea în spirit monahal a temei, de obicei realizată prin intermediul limbii de cult, şi cea în spirit laic şi popular, realizată în limba vulgară şi caracterizată prin predilecția pentru forma versificată.

Totodată este de menționat şi apariția tratărilor parodice ale temei în cântecele goliardice.

Pentru a exemplifica natura acestui proces, pe care îl vom reîntâlni, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în istoria literaturii române, mai ales în Transilvania, ne vom referi în câteva cuvinte la tematica morții în poezia lui Marko Marulić sau, mai exact, în unele poezii atribuite acestuia. În poeziile lui Marulić apar destul de frecvent imagini ale Morții similare cu cele din textul dialogului dramatic de care ne ocupăm (vezi, de pildă, în *De morte Jacobi Antonii Petronii*: „Illa ego terribilis Mors cum discrimine nullo / Falce meto juvenes et meto falce sense..." etc.). Acestea erau însă locuri comune în literatura epocii, după cum se poate vedea şi din faptul că o serie de poezii care i-au fost atribuite erau, de fapt, creații quasi-anonime de largă circulație.

Toate aceste texte versificate pe tema morții, a judecății de apoi, a păcatelor capitale ş.a. se încadrează într-o direcție pronunțat moralizatoare, ceea ce va determina preluarea lor, într-o epocă mai târzie, la sfârşitul secolului al XVII-lea, în cadrul curentului baroc.

Înainte de a vorbi despre această nouă popularitate a temei în cadrul literaturii baroce sunt necesare câteva observații asupra felului în care este tratată tema în scrierile cu caracter dramatic.

Este cunoscut faptul că în literatura germană *De Morte prologus* a circulat în formă dramatică versificată, fiind, pe de o parte, legat de formele rituale (cu caracter popular) ale carnavalului (Fastnachtspiele), pe de alta, de specia care ia naştere în această perioadă a dansurilor macabre (Totentänze). În literatura croată, deşi apare tratarea sub formă dialogată a

temei (*Razgovor mistra Polikarpa...*), totuşi nu sunt menţionate reprezentări dramatice ale acestui dialog. În reprezentaţiile dramatice religioase croate din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea nu întâlnim, din câte am putut să ne dăm seama, Moartea ca personaj alegoric; aceasta cu toate că alegorizarea apare frecvent în misteriile din această perioadă (vezi, de exemplu, în *Prikazanje Navišćenja Prčiste Divice Marije,* unde apar ca personaje: Pravda nebeska, Milosrdje nebeska, Mudrost nebeska etc.).

În literaturile din spaţiul ortodox reprezentările dramatizate ale temei sunt de asemenea sporadice. În literatura sârbă, română şi rusă nu întâlnim forma dramatizată a *Prologului Morţii*. Menţiuni privitoare la reprezentanţii dramatice culte întâlnim doar în zonele de contact cu populaţie catolică sau protestantă. Dintre acestea, cu referire directă la textul de care ne ocupăm, poate fi menţionată piesa ucraineanului G. Koniski *Voskresenije mjortvych* (1746-1747), în care, sub influenţă poloneză, apare ca intermediu sau antract textul dialogului dramatic dintre om (cavaler, voinic) şi moarte (vezi infra capitolul privitor la sursele textului românesc).

În schimb, în literaturile sârbă şi română, textul generează sau influenţează o serie întreagă de lamentaţii versificate, aparţinând atât poeziei de autor, cât şi creaţiei anonime (pentru popularitatea temei în „barocul ortodox", vezi consideraţiile lui Milorad Pavić, care consacră un capitol întreg acestui fapt în *Istoria literaturii sârbe din epoca barocului,* capitol intitulat *Nova popularnost <<Pesme smerti>>*.

Mai multe texte româneşti de acest tip a publicat şi M. Gaster, încadrându-le în categoria „folclorului diecese" (RIAF, an I, vol. 2; an II, vol. 1; 1883, pp. 459 sq; 1983, pp. 301 sq.; 2004, pp. 114 sq.; vezi şi Al. Alexianu, 2001, I, pp. 251-272).

În ce priveşte literatura română, felul în care s-a produs joncţiunea unor elemente baroce de provenienţă occidentală cu tradiţia bizantină a temei poate fi exemplificat prin două texte legate, direct sau mediat, de cel al dialogului dramatic *Viteazul şi Moartea*.

Primul dintre acestea, identificat în 1967 de către Alexandru Elian, a prilejuit mai multe comentarii şi a cunoscut mai multe reeditări. Comentariile, aparţinând Doinei Curticăpeanu, lui Dan Horia Mazilu, lui Ion Istrati ş.a., ca şi editorilor Dan Simonescu, Romulus Vulpescu şi N.A. Ursu, fac referiri la încărcătura barocă a temei. Fiind vorba de o traducere a lui Dosoftei (cu incipitul: „Sălbatică-s, fieratică...") după prologul dramei *Erophili* a cretanului G. Chortatzis, la rândul ei o prelucrare după drama italianului Gianbattista Giraldi, *L'Orbecche,* scrierea merită neîndoielnic atenţie, atât datorită inspiratei transpuneri româneşti, cât şi ca marcă a unei anumite sensibilităţi faţă de problematica morţii.

Cea de a doua scriere, poemul *Viaţa lumii* al lui Miron Costin, este prea bine cunoscută, dar bibliografia privitoare la raporturile ei cu *De Morte prologus* rămâne încă la contribuţiile mai vechi ale lui S. Łukasik şi I. C. Chiţimia. Material mai bogat în privinţa circulaţiei temei pe teren polonez şi ucrainean,ca şi în privinţa raporturilor operei lui Miron Costin cu aceste surse, va aduce D. H. Mazilu (1996, pp. 229 – 254). De asemenea, pentru o temă adiacentă, cea a întâlnirii celor trei vii şi a celor trei morţi, itinerariul european

al acesteia a fost urmărit cu acribie de Pavel Chihaia (1977, pp. 37 -- 69; 1998, pp. 52 – 79). Studiul de față are un obiectiv mult mai limitat, anume acela de a determina locul pe care textele românești ale dialogului dramatic dintre un cavaler și personificarea morții îl pot ocupa între alte scrieri cu caracter similar care au circulat în literatura română. În ceea ce privește circulația temei în plan european, am încercat doar să completăm bibliografia prezentată și comentată în câteva lucrări esențiale (H. Rosenfeld, V. Infantes) pentru Europa vestică și centrală cu cea conținută în special în monografia cercetătoarei R. P. Dmitrieva pentru literaturile din spațiul est – european.

II. DIALOGUL DRAMATIC *VITEAZUL ȘI MOARTEA*. CIRCULAȚIA TEXTULUI ÎN LITERATURA ROMÂNĂ DIN SECOLELE AL XVIII-lea ȘI AL XIX-lea

După cum se vede din capitolul consacrat circulației europene a *Prologului Morții*, acesta a cunoscut o difuzare destul de largă în diferite literaturi, în decursul a mai bine de trei secole. Caracteristicile formale ale textului au suferit în procesul circulației însemnate modificări și prelucrări, în funcție de rolul pe care îl îndeplinea acesta: intermediu dramatic, omilie dramatizată, poem filozofic, lamentație lirică, bocet etc. Aceste modificări și prelucrări au afectat însă nu numai forma sa, ci deseori și sensurile, în funcție de scopul urmărit.

În ce măsură rămâne totuși recognoscibil nucleul compozițional al textului? Unde avem de a face doar cu idei, teme sau locuri comune și unde cu textul propriu-zis al dialogului dramatic?

Aceste întrebări nu pot fi tranșate global, ci numai în cazul fiecărei atestări în parte, prin comparații formale și funcționale bazate în primul rând pe analiza filologică a textelor. Dacă în ceea ce privește textele propriu-zise ale versiunilor românești ale dialogului dramatic *Viteazul și Moartea* (în continuare: *VM*) analiza filologică probează că este vorba neîndoielnic de unul și același text, ale cărui modificări survenite în cursul circulației sunt întru totul explicabile cu mijloacele filologiei, în ce privește caracteristicile de gen, funcția și sensurile acestui text lucrurile nu mai sunt la fel de lipsite de dubii. Chiar inconstanța

titlurilor sub care se află cuprins textul în diferite miscelanee românești (*vitejie* – cu sensul „gesta" adică „fapte de vitejie" – titlu care apare în cele mai vechi versiuni ale *VM*, apoi *deșpotație, istorie, poveste, cazanie*) arată că atât caracteristica de gen, cât și funcția aceluiași text erau văzute în mod diferit de către diferiții copiști și cititori ai acestuia.

Aceleași dubii intervin și în cazul raporturilor dintre textul scris al dialogului dramatic și replicile existente ca legende ale unor reprezentări iconografice ale temei confruntării omului cu moartea. De asemenea, în cazul reflexelor folclorice ale textului, unde, în ciuda unor posibile similitudini funcționale, am preferat să evidențiem numai acele legături care pot fi probate textologic. Relațiile textului *VM* cu scrieri similare aparținând unor categorii intermediare, situate între literatura cultă și cea folclorică (improvizațiile din teatrul alumnal, „verșurile" din caietele aparținând așa-numitului „folclor diecesc", producțiile quasi-originale ale unor copiști stimulați de spiritul textelor pe care le copiau) nu pot fi nici ele tratate categorial, cu atât mai mult cu cât aceste scrieri acoperă un interval de timp destul de lung, de aproape un secol (cca 1770-1835), iar acest interval se caracterizează prin importante mutații în sistemul genurilor literare din literatura română.

Faptul că textul *VM* nu a fost cunoscut cercetărilor de până acum face ca abordarea unora dintre aceste probleme să fie și mai dificilă. Am încercat de aceea să urmărim implicațiile teoretice sau istorico-literare ale circulației textului numai din perspectiva datelor oferite de analiza filologică, partea de contribuție a lucrării de față constând în principal în identificarea a 19 copii manuscrise românești ale

textului, în examenul critic al acestora în raport cu sursele și în relevarea diferențelor specifice ale textului față de alte scrieri similare.

Păstrarea textului *VM* într-un număr de 19 copii manuscrise probează o circulație destul de mare, dacă ne gândim că, de pildă, *Fiziologul* sau *Sindipa* – cărți populare deosebit de răspândite în literatura noastră – se păstrează într-un număr de 13, respectiv 26 de copii manuscrise, iar alte scrieri încadrate în categoria cărților populare precum *Imberie și Margarona* sau *Alțidalis și Zelidia* s-au păstrat într-un număr foarte redus de copii.

Versiunile românești ale textului provin atât din Moldova, cât și din Țara Românească și Transilvania (vezi *Tabel de manuscrise*). Dintre manuscrisele cunoscute până acum unul singur (ms. B.A.R. *5507*) conține traducerea din limba ucraineană a unei versiuni mai dezvoltate, comparativ cu celelalte manuscrise românești ale *VM*. Această versiune este deosebit de interesantă, pentru că atestă circulația textului ca *intermediu* sau *interludiu* al unei piese de tipul moralităților medievale, scrisă de către Gheorghi Koniski (1717-1795) și reprezentată prin 1746-1747, când acesta era monah și profesor la Academia Movileană din Kiev.

După cum se poate observa din textul pe care îl reproducem la sfârșitul cărții, în versiunea din ms. *5507* există, în afara protagoniștilor, un al treilea personaj, care nu intervine în dialogul dintre Viteaz și Moarte, dar care este menționat în text: copilul principelui. Acest amănunt, coroborat cu observațiile asupra particularităților lingvistice ale versiunii din ms. *5507* și cu faptul că, după cum se știe, Moartea ca personaj apare cel mai adesea în prologurile sau în

intermediile teatrale, ne-a făcut să ne îndreptăm atenția asupra intermediilor din teatrul polonez și ucrainean. Am găsit astfel un intermediu care avea personajele cunoscute din textul românesc al *VM* (Viteazul, Moartea, Copilul); el este menționat într-o bună lucrare poloneză a Paulinei Lewin, *Intermedia wschodniosłowianskie XVI-XVII wieku*, 1967, p. 41 și este analizat în mai multe lucrări despre teatrul vechi ucrainean (V. Rezanov, N. Gudzii, V. Adrianova-Perettț). În lucrarea lui I.N. Jdanov despre *Confruntarea Vieții cu Moartea* (1881; reprodusă și în ediția de *Opere*, Sankt Petersburg, 1904, vol. I, p. 493 sq., după care cităm) am identificat una dintre versiunile ucrainene (p. 706 sq.), reprodusă parțial după un manuscris uniat din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, care corespunde textului românesc din ms. *5507*. Din păcate, textul reprodus de Jdanov fiind incomplet, nu putem afirma cu certitudine deplină existența acestei identități. Am identificat de asemenea, în lucrarea monografică a cercetătoarei R.P. Dmitrieva, 1964, care descrie versiunile slavone de redacție rusă și versiunile rusești ale *Confruntării Vieții cu Moartea*, o redacție (cea de a VII-a; vezi pp. 127-128 și 186 sq.) care este asemănătoare versiunilor românești conținute în celelalte 18 manuscrise. Unele pasaje ale textelor românești sunt comune și cu anumite părți din cea de a III-a redacție slavo-rusă.

Comparativ cu versiunile slavo-ruse, textele românești, atât prin forma lor unitară, cât și prin congruența elementelor compoziționale indică apartenența lor la o versiune apropiată de sursa primară a manuscriselor slavo-ruse. Trebuie însă menționat că, la fel ca în cazul majorității textelor de acest fel, data și locul primei traduceri românești, precum și redacția sau

redacțiile după care a fost făcută traducerea rămân incerte. Dacă pentru ms. *5507*, situabil în jurul anului 1830, am putut găsi un text asemănător până la identitate, este și pentru că această versiune românească este destul de târzie, iar copia păstrată reprezintă probabil chiar transcrierea pe curat a traducerii. În cazul celorlalte manuscrise însă nu mai avem de a face nici măcar cu copia unei prime versiuni, ci doar cu texte reprezentând, după toate probabilitățile, a doua sau a treia copie după protograful traducerii. Singurele afirmații care pot fi făcute cu certitudine privesc:

1. existența a cel puțin două versiuni primare;

2. existența unor relații de filiație certe în cazul a 4 manuscrise, aparținând uneia sau alteia dintre aceste două versiuni;

3. existența a 2 manuscrise reprezentând versiuni prelucrate și a 9 manuscrise reprezentând versiuni deteriorate sau incomplete ale textului *VM*; menționăm că nu am văzut unul dintre manuscrise, anume cel databil cca 1875 și aflat la schitul Prodromul de la Muntele Athos; manuscrisul a fost copiat de Simioan Mihailovici Pulberi, originar probabil din Moldova sau Bucovina; prezența textului *VM* în acest manuscris am dedus-o din descrierea făcută de arhim. Veniamin Micle, *Manuscrisele românești de la Prodromul-Muntele Athos*, Bistrița, 1999, p. 212, unde apare doar titlul deformat: *Istoria veteazului Cumor* (sic!), dar dimensiunile textului (ff. 1-7) și conținutul miscelaneului (similar cu cel al manuscriselor B.A.R. 6040 și 6036) ne fac să credem că e vorba despre o copie moldovenească a *VM*.

Pentru a proba aceste afirmații încercăm în cele de mai jos o sistematizare a textelor românești ale *VM*. În acest scop

folosim datele cronologice şi de dialectologie istorică oferite de conţinutul miscelaneelor în care sunt cuprinse aceste texte, deşi, aşa cum spuneam, nu considerăm că materialul existent ar putea furniza altfel de argumente decât cele deductive pentru a fixa perioada şi locul traducerii româneşti a textului.

În examinarea manuscriselor am luat în considerare:

1.textele propriu-zise ale dialogului dramatic de care ne ocupăm: integritate, introvertiri, contaminări, interpolări, pasaje corupte etc.

2. contextele în care apar acestea: conţinutul miscelaneelor, mediul în care au fost elaborate şi cel în care au circulat, indicii de mentalitate deduşi din însemnările privitoare la textul *VM* sau la alte texte din cuprinsul miscelaneului, precum şi cele privitoare la anumite evenimente istorice.

Datele privind textul propriu-zis se bazează în special pe critica negativă a textului, pornind de la lacunele şi pasajele corupte comune mai multor manuscrise. În ce priveşte datele rezultate din examinarea conţinutului miscelaneelor, acestea au un inevitabil caracter provizoriu, pentru că, dacă am voi să avem certitudinea că prezenţa în cuprinsul a două miscelanee a textului *VM* alături de un alt text care a cunoscut în circulaţia sa pe teren românesc mai multe redacţii (de exemplu *Moartea patriarhului Avraam*) are şi o valoare probatorie din punct de vedere filologic, ar fi trebuit să supunem criticii filologice multe alte texte din cuprinsul miscelaneelor, majoritatea needitate sau chiar necercetate până acum.

În cazul unor texte precum *Viaţa sf. Vasilie cel Nou* (*Vămile văzduhului*), *Moartea patriarhului Avraam, Istoria tarelui Samson*, care au fost citate în studiile străine pentru posibilele lor legături cu textul *VM*, ne-am referit pe scurt şi la problema redacţiilor acestor texte. În celelalte cazuri, însă, datele privind conţinutul miscelaneelor au numai rolul de a contribui la reconstituirea universului mental al copiştilor şi al cititorilor manuscrisului.

Cel mai vechi manuscris românesc *datat* care conţine textul *VM* este ms. B.A.R. *1151*. El a fost copiat în 1777 în Bucureşti, în casele clucerului Manolachi Basarab, de către Andonie sau Andonachi Berheceanu sin Ioan Crucescul. Acesta era ciubucciu ,,la dumnealui cruceru Manolachi Basarabu'' (f. 12^{v}) şi ţine să precizeze că este de origine moldovenească (,,... din Moldova neamu nostru'', ibidem). Slujba de ciubucciu la o casă boierească era desigur mai puţin însemnată decât cea de ciubucciu al domnitorului (vezi la N. Filimon: ,,Pe ştrengarul acesta de băiat să-l opreşti în curtea mea şi să mi-l faci *deocamdată* /s.n./ ciubucciu''; vezi şi Şeineanu, *Infl. orientală*...sub voce).

Manuscrisul este relativ bine cunoscut. Gaster, în posesia căruia a fost manuscrisul, pentru a ajunge apoi, împreună cu întregul său fond, în colecţiile Bibliotecii Academiei, şi l-a procurat destul de târziu, în orice caz după elaborarea sintezei sale asupra cărţilor populare *Literatura populară română* publicată în 1883 (vezi şi notele lui M. Anghelescu în ediţia a II-a, din 1983, p. 379), dar nu mult timp după această dată, căci în 1885 publică în RIAF, anul III, vol. 5, după acest „manuscript mixt, posesiunea noastră, o adevărată comoară de *literatură populară*" (s.a.), *Viaţa sfântului Macarie Râmleanul* (vezi şi *Studii de folclor comparat*, 2004, p. 217), iar în 1886 publică după acelaşi

manuscris textul *Fiziologului*; este vorba de cunoscuta ediție a *Fiziologului* românesc din „Archivio glottologico italiano'', X, 1886. Manuscrisul a fost descris în mai multe rânduri de editori ai *Fiziologului* (vezi C. Velculescu, 1984) şi este menționat şi de Ov. Papadima, 1975, p. 71, dar nimeni dintre cei care l-au descris nu a procedat la identificarea textului *VM*. (vezi şi *Copişti*..., pp. 21-22, *CM* IV, pp. 201-207 şi *CM**, pp. 239-240; BLRV, I, pp. 23, 243-244, 262, 270). Miscelaneul are un conținut bogat şi interesant. Cea mai amănunțită descriere este cea din *CM* IV; redăm sinoptic conținutul acestui ms.; cu cursive sunt marcate titlurile originale:

Tâlcul Sfintii Leturghii (ff.1^{v}-9^{v}), Epistolă pentru ținerea Duminicii (ff.9^{v}-11^{v}), pilde morale (ff.11^{v}-12^{r}), *Întâlnirea unde să pricea Moartea cu Viteazul* (ff.14^{r}-17^{v}), Cele 12 Vineri Mari (ff.18^{r}-20^{r}), *Tripetnic* (ff.20^{r}-25^{v}), *Întrebarea Precistii* (apocalips) (ff. 26^{r}-31^{v}), Viața sfântului Macarie (ff. 32^{r}-42^{r}). Roata lui Solomon (ff. 42^{v}-49^{v}), amulete şi molitve; Avestița – aripa satanii; molitva sf. Grigorie (ff. 49^{v}-56^{r}), Moartea patriarhului Avraam (ff.56^{r}-68^{v}), Esopia (ff .68^{v}-111^{v}), istorii biblice după Palea historica (ff. 111^{v}-148^{v}), Archirie şi Anadan (ff. 148^{v}-156^{v}), Fiziologul (ff. 156^{v}-171^{r}), Steaua Cythera (ff. 171^{r}-172^{r}), Ceasuri bune şi rele (ff. 172^{v}-173^{v}), Paraclisul Precistei (ff. 173^{v}-180^{v}), molitve (ff. 181^{r}-184^{v}), întrebări şi răspunsuri (ff. 185^{r}-203^{v}), simbolul athanasian (ff. 204^{r}-206^{v}), catehism (ff. 206^{v}-220^{v}), povestiri, pilde, exerciții, sfaturi gospodăreşti (ff. 222^{r}-242^{v}).

Însemnările copistului, pe lângă obişnuitele formule de iertăciune şi de umilință, conțin şi unele date istorice, un *cursus honorum* din Țara Românească din jurul anului 1780, an din care este menționată şi o invazie a lăcustelor, în zilele

lui Ioan Alexandru Ipsilanti; apar date privitoare la moartea spătăresei Elinco, soția lui Ianache Văcărescu, la demisia (paretesis) mitropolitului Țării Româneşti, Filaret (în 1793) şi la alegerea ca mitropolit a lui Dositheu, fost episcop al Buzăului etc. Notabil este îndemnul pe care „cu lacrămi ferbinți'' îl adresează copistul cititorilor manuscrisului: „Iubiți ai mei frați, într-a cui mână va intra această carte, să o iubească şi să o cetească între oameni; şi cine te va pohti ca să i-o dai să izvodească, cu toată inima, frate, să i-o dai, ca să o scrie cu totă inima, că, de nu vei da-o, mare păcat vei avea. Frățiorilor, vă rog cu lacrămi ferbinți şi cu rădăcina inimii ca să o dați să o scrie cine vă va pohti. Încă şi să nu te roage cineva, dacă vez că pi cei ce iubeşte cărțâle sau iubeşte a scrie încă îl fă cu cuvânt dulce să o iubească şi să te roage a să nevoi de a o scrie...''

Fără a avea un conținut mult diferit de cel al altor miscelanee din epocă, ms. *1151* ne lasă să întrevedem în persoana alcătuitorului său un spirit dornic de cunoştințe, curios față de evenimentele epocii, un mirean care păstrează, fără prea multă strictețe, rânduiala viețuirii ortodoxe. Scrierile oraculare şi cele cu caracter exorcistic, deşi nu ocupă un volum prea mare în cuprinsul miscelaneului, indică totuşi preocupările pentru relictele gnostice reprezentate de astfel de scrieri pe care le colectase din miscelaneele anterioare şi le recomanda patetic contemporanilor săi.

Dintre textele miscelaneului, similitudini tematice cu dialogul dramatic *VM* prezintă *Moartea patriarhului Avraam*; de acestea ne ocupăm în capitolul al V-lea al lucrării.

Textul *VM* din acest manuscris, fiind din păcate incomplet, nu oferă, cu excepția atestării unor forme

masculine pentru determinanții substantivului *moarte* – indiciu deosebit de prețios –, prea multe alte argumente care să servească datării și localizării protografului traducerii românești. Putem totuși, din elementele existente, să deducem următoarele:

1. partea păstrată din text nu reprezintă o versiune sinoptică, ci una deteriorată (pentru că desinit-ul textului nu este constituit dintr-o propoziție incompletă, dar nici nu conține o încheiere logică a unui fragment al acțiunii dramatice).

2. deteriorarea textului nu s-a produs în acest miscelaneu, ci în sursa după care el a fost copiat.

Titlul sub care se află textul *VM* în ms. *1151*, *Întâlnirea unde să pricea Moartea cu Viteazul* este un titlu atipic; nu îl mai întâlnim în nici un alt text românesc al *VM*. Cum în alte două dintre cele mai vechi copii ale *VM* (ms. *3518*, databil cca. 1770, și ms. *1735*, cca 1790) titlul textului este *Vitejia voinicului viteaz ce au făcut cu Moartea,* în timp ce în toate celelalte manuscrise ulterioare primul cuvânt al titlului este un termen care definește specia literară căreia se considera că îi aparține textul (poveste, istorie, cazanie; numai în ms. *2507*, Transilvania, 1797, găsim un termen mai exact pentru specia disputelor moralizatoare, căreia îi aparținea textul în literaturile apusene, anume *deșpotație*), putem deduce fie că titlul pe care îl avea textul în sursa străină nu era cunoscut la noi și nu avea un echivalent pe teren românesc, motiv pentru care titlurile din aceste vechi copii românești reprezintă încercări de traducere aproximativă a unui astfel de termen, fie că titlurile din cele mai vechi copii românești sunt

deduse din conținutul textului și atribuite acestuia de către copiștii români.

A doua ipoteză ni se pare mai puțin probabilă, pentru că, în acest caz ar fi fost folosit un termen uzual (istorie, poveste, cazanie), așa cum s-a întîmplat în copiile ulterioare. În schimb prima dintre ipoteze este susținută și de faptul că termenul *vitejie* este, în fond, în contradicție cu ceea ce se spune în text, unde Viteazul este învins de către Moarte. Pe de altă parte, trebuie să presupunem că termenul străin nu era un termen cu sens în întregime abstract, ci avea și un sens concret (vezi germanul *streiten* – „a (se) lupta'', care poate, în compuși lexicali, să desemneze și o specie literară: *Streitgedicht* – „dispută versificată'', *Streitgeschpräch* „dispută'').

Ce ne pot spune emendările despre protograful traducerii românești?

Cum se știe, emendările filologice se bazează pe principiul că, în copiile manuscrise, mecanismul apariției unor forme aberante sau corupte constă, de obicei, în înlocuirea formelor mai complicate, ieșite din uz sau reflectând un uz diferit de cel al copistului (în cazul nostru: arhaisme, regionalisme), prin forme mai simple, dar care deturnează sensul originar. Dintre multele exemple posibile extrase din compararea copiilor manuscrise ale *VM* citām numai câteva pe care le considerăm mai semnificative.

În mai multe copii manuscrise apare următorul pasaj (citām după ms. *3518*, f. 147^{v}): „Care și tu *voinic* (s.n.) ai fost până acuma, *dar* (s.n.) să-ț fie adus aminte de moarte, că nu știi când și în ce ceas va veni la tine.'' În ms. *1735* pasajul este identic; ms. *5937*, caracterizat în general prin acuratețe, are și

el următoarea formă a pasajului: „Aşa şi tu, omule, *viteaz* (s.n.) ai fost şi pâr-acum nu ţi-ai adus aminte de mini.''(f. 200^{r}). Conjuncţia adversativă *dar* din citatul de mai sus reprezintă o falsă emendare, introdusă de copist pentru a da sens acestui pasaj care, în sursa ms. *3518*, trebuie să fi avut o formă similară celei din ms. *1500* şi din CM *45*: „Aşi şi tu, omule, voinicu ai fost di pacatili tale să ti pocăieşti şi să-ţi aduci aminti di moarti.'' (f. 34^{r}) – citat după ms. *1500*; în CM *45* găsim o formă similară (f. 12^{v}).

Or, din aceste copii, se vede clar că pasajul reprezintă un non-sens şi aceasta pentru că, la rândul lor, şi aceste două manuscrise conţin reflectarea erorii de lectură a pasajului corect, care poate fi considerat, prin conjectură, cel din copii manuscrise mai târzii, cum sunt ms. *6036, 6040, 5501* sau *3013*: „Aşa şi tu, omule, *volnic* ai fost până acum să-ţi aduci aminte de moarte când va veni.'' (am citat după ms. *3013*, f. 160^{r}).

Desigur că la baza apariţiei multor forme corupte se află simple erori de lectură, dar este mult mai mare probabilitatea apariţiei acestora în cazul unor forme necunoscute copistului. Aşa, de pildă, locuţiunea *a veghea voia* (*cuiva*), cu sensul de „a părtini'', „a favoriza'', „a privilegia'' (locuţiunea este citată şi de Eminescu în cunoscuta recenzie la *Pomăritul* lui A. Comşa, unde Eminescu redă un amplu fragment din cronograful moldovenesc aflat în posesia sa, spunând că locuţiunea este una dintre puţinele forme ieşite din uz, spre deosebire de restul textului pe care îl reprodusese) apare deformată (ms. *3518*), adaptată (ms. *4360, 6036, 3644*) sau este omisă (CM *45, 5918, 3013, 1500, 5937*) în toate copiile *VM*; întrucât pasajul care o conţine se află spre finalul

dialogului, nu putem şti dacă locuţiunea nu ar fi putut exista în forma ei corectă în manuscrisele incomplete (*1151, 1735, 5918, 1698*). Ea poate fi totuşi reconstituită, pornind de la sensul pasajului şi de la rudimentul deformat din ms. *3518*: „Că văz.. /.../ că nici la împărat, nici la crai, nici la mişăi, nici la săraci *nu le învinghi voia*, nici că-ţi este milă, şi pre toţ deoparte îi tai, pre bătrân<i> nu-i ţii în samă...'' (f. 147^{v}); forma din ms. *5937*, f. 198^{v} este cea mai apropiată de forma aceasta „nu veghi voie. Bogatul ca şi săracul...''.

Datorită faptului că textul *VM* este un text scurt şi cu multe copii, reconstituirea arheografică a unor pasaje corupte nu ridică probleme deosebite; în majoritatea cazurilor pot fi reconstituite, prin conjectura copiilor, formele corecte care figurau în protograf:

- „eu pe câmp umblu'' – deformată în majoritatea copiilor: „eu precum umblu'', „eu pe cum pot umblu'' (ms. *3390*, f. 146^{v}), „eu de când umblu'' (ms. *5918*, f. 36^{v}) etc.
- „eu cu a mea putere săvârşesc târgurile'' (ms. *1735*, f. 165^{v}; *3518*, f. 149^{r}); pasajul conţine un topos literar pe care îl întâlnim şi în patristică; în redacţiile slavo-ruse şi slavo-ucrainene nu am întâlnit acest topos; în schimb pe teren românesc el apare chiar în cel mai vechi text apocrif românesc cunoscut şi datat, aşa-numitul apocrif precoresian (vezi Alexandra Roman, 1976). Toposul apare într-o formă mai dezvoltată în copiile manuscrise moldoveneşti ale *VM*; citâm după ms. *6036*, ff. 10-11^{r}: „Iară acum, oame, viaţa ta să sfârşeşte, târgurile să răschiră, soarile apune.''; la fel apare pasajul şi în ms. *3013* şi în ms. *6040*. Acestei forme copistul ms. *3644* din 1811 îi aplică o falsă emendare, transformându-l

astfel: „Iar acum viața ta să sfârșăști, tânguirile, scârșcările, soarile apuni (!)'' (f.147[r]).

În continuare ne-am propus să prezentăm selectiv numai acele conjecturi și emendări care pot avea relevanță pentru caracterizarea protografului traducerii. Una dintre observațiile cu caracter general care se poate face pe baza emendărilor mărunte ale textului *VM* ar fi aceea că în cele mai vechi copii cunoscute ale textului (ms. *1151, 3518, 1735*, toate trei provenind din Țara Românească) se află atestate forme dialectale moldovenești și deci, implicit, că între protograful traducerii și aceste copii trebuie să presupunem existența unei copii moldovenești (aceasta întrucât nu avem argumente pentru a proba că protograful însuși provenea din Moldova, după cum nu există însă nici argumente care să infirme atare probabilitate). Pe ce ne bazăm în această afirmație ?

Pentru a răspunde acestei întrebări, prima obligație ar fi aceea de a demonstra că trăsăturile moldovenești și, în general, nordice din ms. *1151* nu se datorează numai originii moldovenești a copistului, ci trăsăturilor moldovenești ale izvodului. Acest fapt reiese, credem, cu destulă claritate dacă vom recurge la compararea limbii textului *VM* din ms. *1151* cu cea a celorlalte texte din cuprinsul miscelaneului; în tot cuprinsul *Fiziologului* din ms. *1151* nu întâlnim nici o trăsătură lingvistică tipică pentru graiul moldovenesc din secolul al XVIII-lea.

A doua ar fi aceea de a arăta că și celelalte două manuscrise (*3518* și *1735)*, care nu prezintă elemente lingvistice moldovenești provin dintr-un izvod moldovenesc. Există argumente și în acest sens, dar ele sunt obținute prin deducție. Astfel, următorul pasaj din ms. *1735* conține un

dezacord gramatical: „Viteazul zise: Oh, maica mea Moarte, eu am strânsu *avuții* foarte multe și voiu da-*o* toată ție, iar pre mine mai îngăduiești-mă !'' (f. 161[r]); în ms. *3518* pasajul are următoarea formă: ''... eu am strâns *avuție* foarte multă...'' (f. 145[r]). Încercând să explicăm existența acestui dezacord gramatical din ms. *1735*, am comparat textul cu cel din ms. *1151*, f. 17[v]: „O, Moarte, maica mea, am strânsoare, *averi multă* fără samă...''. Explicația și mai clară este oferită de forma din ms. *1500*, copiat în Moldova la 1814: „...am strânsu *avuții foarti multă,* fără samă. Aceea *avuții* îț voiu da-o toată ții, și mă mai lasă !'' (f. 32[v]). Este evident că dezacordul din ms. *1735* se datorează formei moldovenești existente în izvodul după care a fost copiat acesta. Cum între ms. *1735* și *3518,* amândouă cu pronunțate trăsături muntenești, există, în afara titlului comun, și o serie foarte mare de pasaje corupte identice (deformarea citatului referitor la Samson, ca și a cuvântului *vition*, neînțeles de copiști și înlocuit prin *viteaz,* iar apoi, printr-o încercare de a da sens pasajului, așezat pe lângă substantivul *moarte* – vezi infra ; apoi coruptela *voinic* pentru *volnic,* precum și o altă falsă emendare existentă în ambele manuscrise și explicabilă, ca și în cazul de mai sus, printr-o formă moldovenească din izvod – e vorba de citatul biblic: „Socotiți-vă să nu cădeți în năpaste, *că nu știi, omule*, în ce ceasu va veni la tine tâlhariul !'', a cărui formă corectă nu are substantivul *om* la vocativ; în ms. *1500*, f. 34[v], citatul are următoarea formă: „...pentru *că nu știi omul* în ci ceas a vini tâlharul să-i furi din casă.''), se poate afirma cu destulă certitudine că în cele mai vechi copii românești cunoscute ale textului găsim indicii care trimit către o versiune moldovenească.

Acestor date le pot fi adăugate şi cele dialectologice propriu-zise, poate mai puţin sigure decât cele de mai sus, dar care conduc şi ele spre aceeaşi afirmaţie. Astfel, dintre termenii mai rari pe care îi întâlnim în grupul de manuscrise moldoveneşti (*cocon* şi *cucon, mascur, a pojivăi, şarg, şoriciu* - „o anumită culoare a cailor, păr cenuşiu cu o dungă neagră de-a lungul spinării'' –, şi *vition*), numai a *pojivăi, şarg* şi *vition* sunt consideraţi ca având circulaţie dialectală în secolul al XVIII-lea (vezi *Dicţionarul limbii române literare vechi. Elementele dialectale*, 1987; *şarg* e atestat, după această sursă, numai în Banat, între 1640 şi 1780, ceea ce nu ni se pare plauzibil; chiar în ms-ele *VM* apar atestări ale termenului în Ţara Românească şi Transilvania; *vition* şi *vitioan* au numai atestări moldoveneşti, deşi, în surse mai târzii, apar atestate şi în nordul Transilvaniei; *a pojivăi* nu apare, într-adevăr, în alte texte decât cele moldoveneşti ale *VM*, iar, între acestea, numai în ms. *6036* şi *6040*, manuscrise aflate în raport direct de filiaţie). De fapt, dacă ne orientăm după actuala repartizare teritorială, şi pentru ceilalţi doi termeni cele mai multe atestări provin din Moldova de nord şi din zona Bistriţa-Năsăud; *cocon* se păstrează mai mult în Maramureş. Aceşti termeni au fost cei mai expuşi deformării sau înlocuirii în copiile din Ţara Românească ale textului. *Mascur* este înlocuit cu *porc* încă din ms. *1735* şi ms. *3518*. La fel de devreme apare deformat sau înlocuit şi termenul *vition*. El este omis în ms. *1151*; în ms. *3518* termenul este deformat, iar pasajul este reformulat: „Şi era Moartea călare pre un cal şarg foarte ciudat şi să arăta foarte *vitează*.'' (cf. în ms. *5937*: „... cal şargu foarte ciudat şi vitioan''; la fel în ms. *3013, 6036, 6040*; în ms. *4360*: „... pre un cal şarg vitioan.''; în ms. *1500*: „... un cal foarti vition.''). Că este vorba de o reformulare a pasajului în care termenul *vition* (*vitioan*) nu mai era înţeles o indică forma pasajului din ms. *5501* şi din ms. *1698*: „...un cal şarg foarte ciudat şi viteaz.''; dintre celelalte manuscrise, o formă similară celei din ms. *3518* întâlnim în CM *45*, unde calificativul apare la forma feminină şi se referă la *moarte*: ''Şi era călare pre cal şarg, foarte ciudată şi vitează fiind.''

*

Reexaminând, în urma acestor consideraţii, lista manuscriselor care conţin textul *VM*, vom vedea că la numărul versiunilor moldoveneşti pot fi adăugate şi cele despre care am arătat că provin dintr-un izvod moldovenesc, ceea ce configurează cu ceva mai multă claritate zona dialectală în care s-a făcut traducerea românească a textului.

Ţinând cont şi de faptul că grupa de manuscrise munteneşti are totuşi individualitatea sa, ca şi de acela că lecţiunile oferite de această grupă sunt în mod mult mai frecvent eronate, putem presupune că în Ţara Românească şi în zona de sud a Transilvaniei au circulat mai puţine copii ale acestui izvod şi că una dintre acestea era destul de deteriorată (aceasta se poate proba prin faptul că manuscrisele *1151, 2507* şi *5918*, în care textul este incomplet, au aproximativ acelaşi *desinit*, după replica Morţii în care aceasta respinge oferta Viteazului de a-i da avuţia sa).

Deoarece grupa reprezentată de cele 8 manuscrise copiate cu certitudine în Moldova (*3644, 1500, 3013, 4360, 6040, 6036, 3390, 5937*) are un izvod comun cu cel al manuscriselor copiate în Ţara Românească şi Transilvania

(între acestea din urmă numai ms. *2507* nu are pasaje corupte comune cu celelalte manuscrise ale grupei a II-a), iar numărul mare de pasaje corupte existente în cele trei manuscrise care conțin cele mai vechi copii românești cunoscute ale textului *VM* (*1151, 3518, 1735*) arată că între ele și protograful traducerii trebuie să fi existat mai multe copii intermediare, putem încerca și stabilirea deductivă a perioadei efectuării traducerii, anume către *începutul secolului al XVIII-lea.* Asupra persoanei traducătorului nu avem absolut nici un fel de date; putem presupune, cel mult, că era moldovean.

*

În ceea ce privește sursa traducerii, singurele indicii mai sigure pe care le conțin cele mai vechi copii pot fi considerate menționatele forme masculine ale unor adjective sau pronume relaționate cu substantivul *moarte*:

ms.*1151*: „Și zise Viteazul cătră Moarte: Eu sînt împărat și craiu pre pământ, iar de tine, *ticăitul*, nu mă tem !'' (f. 14^v)

„Și au început acel Viteaz cătră Moarte cu jale a-*l* privi și moale a grăi...'' (f. 16^r)

„Grăi Moartea cătră Viteaz... /.../ eu nu sânt frumoasă păcătoșilor, ce foarte *cumplit*...'' (f. 16^v) Că aceste forme nu sânt întâmplătoare o dovedește și faptul că ele apar și în ms. *5937,* care, deși este scris destul de târziu, în 1835, reprezintă o copie în multe locuri mai fidelă decât cea din ms. *1151* a protografului traducerii: „Viteazul zise către Moarte: .../.../ Iar tu nu știu din ce țară ai venit la mini așa *îndrăznețu.../...*/ Acum om vide cine va fi mai mari dintre amândoi, că văd că umbli *singur*, fără de oamini...'' (ff. 196^v-197^r). De asemenea,

în ms. *3518*, din cea de a doua grupă, apare același tip de forme: „Moarte a grăi.../.../ eu nu strângu avuții, nici haine frumoase, ci sânt *minunat* și *nemilostiv* și păcătoșilor moarte cumplită...'' (ff. 159^v-160^r).

Explicația apariției acestor forme nu poate fi decît aceea că traducerea românească s-a făcut dintr-o limbă în care substantivul *moarte* era de genul masculin. Această limbă putea fi cea greacă sau cea germană. În capitolul al IV-lea al lucrării aducem câteva argumente în favoarea celei din urmă dintre aceste ipoteze.

În concluzie se poate afirma că textul *VM* a circulat în decursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea în toate cele trei provincii istorice românești într-un număr destul de mare de copii manuscrise, provenite dintr-o traducere făcută probabil în Moldova. Interacțiunea acestui text cu altele care au o tematică similară și au circulat în literatura română veche o examinăm în capitolele următoare.

III. TIPOLOGIE ŞI COMPOZIŢIE. CONSECINŢE ALE INTERTEXTUALITĂŢII. CITATE, INTERPOLĂRI, CONTAMINĂRI, OMISIUNI

În analiza motivelor literare difuzate prin intermediul scrisului ne putem referi la *legi epice* ca legi deduse din tipologia şi compoziţia textului (Axel Olrik), excluzând deci acele legi epice care se referă de fapt, în viziunea folcloriştilor (Moltki Moe, Antti Aarne, Arnold van Gennep), la circulaţia şi contaminarea anumitor nuclee epice. Desigur că în aceste fenomene (contaminări, interpolări) este perceptibilă acţiunea factorilor psihologici, istorici, sociali, naţionali asupra textului. Caracterul lor „legic'' are un istorism atât de pronunţat, încât ar fi mai prudent să numim *tendinţe* anumite concomitenţe de acţiune sau de direcţie ale factorilor extraliterari asupra textului.

Diferenţele de formă şi, mai ales, de semnificaţie care apar în cazul aceluiaşi motiv literar încadrat în compoziţia unor scrieri diferite, precum şi prezenţa sau absenţa anumitor motive în diversele variante ale unor cărţi populare sau în scrieri originale ale literaturii române vechi nu pot fi urmărite sistematic fără a adopta drept criteriu organizator schema compoziţională a respectivelor scrieri.

Întrucât am ales, pentru a urmări legătura cărţii populare *VM* cu alte scrieri ale literaturii române vechi, analiza *dezbaterii* ca modalitate compoziţională, trebuie să arătăm că aceasta apare atât în *schema traseului* eroului (lupta cu monstrul, probele, dialogul erou-înţelept etc.), cât şi în cea a *cadrului* (ordonarea antinomică a pildelor în *Floarea*

Darurilor, Sindipa, Varlaam şi Ioasaf etc; mai pe larg am caracterizat aceste scheme compoziţionale în *Cărţile populare – încercare de definire structurală*, postfaţă la N. Cartojan, *Cărţile populare...*, ed. a II-a, 1974).

Dezbaterea sau *disputa* poate constitui modalitatea compoziţională a unei întregi opere sau a unor episoade. Pentru a remarca diferenţele dintre aceste două cazuri, amintim că definiţia disputei sau dezbaterii precizează că aceasta constă dintr-un număr de replici schimbate pe o anumită temă (*unitate tematică*) de către două sau mai multe personaje, de obicei fictive, alegorice, care reprezintă opinii antinomice asupra subiectului în discuţie. Dar opiniile antinomice nu reprezintă ceea ce numim îndeobşte conflicte de viaţă, ci abstracţiuni ale gândirii autorului.

A fost remarcată în mai multe rânduri legătura dintre folosirea modalităţii disputei şi perioadele de manierism. Ipostazierea morală, contrapunerea unor abstracţiuni personificate, într-un cadru convenţional, sunt specifice moralităţilor medievale, ca şi teatrului baroc sau expresionist.

Pentru felul în care apare modalitatea compoziţională a disputei în literatura română veche din perioada ei de maximă înflorire (sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui următor) este semnificativ faptul că, prin intermediul ipostazierii, este relevată unitatea activă a personalităţii umane. În *Divanul* lui Cantemir există un pasaj semnificativ în acest sens: „Iată dară că, după ce tu murind şi ale trupului tău stihii una de alta după ce să vor despărţi şi trupul tău de la suflet să vă deosebi, cum şi în ce chip păcatul ţi să va ierta ?'' (ed. V. Cândea, 1969, p. 235). Pasajul este apoi reluat astfel: „Viderat dară iaste că, precum la facerea păcatului toate ale

trupului stihii împreună au fost, aşea şi la dezlegarea păcatului împreună toate a fi să cade'' (*ibidem*, p. 253).

Cele patru elemente din care este alcătuit omul nu au importanţă fiecare în parte, ci în unitatea lor. Descompunerea în elementele alcătuitoare este echivalată cu moartea, la fel cum numirea acestor elemente (stihii) în actul genezei duce la crearea prin cuvânt. Toposul, cu circulaţie în cronografe şi în *Întrebări şi răspunsuri* apare şi în predicile lui Antim Ivireanul:''...sânt 4 stihii dintre carele s-au făcut omul şi toată lumea şi iar întru acealea stihii va să se topească omul până la a dooa venire a domnului Hristos, dintru carele iară va să se închiiage'' (ed. G. Strempel, 1972, p. 68). Ipostazierea este deci legată inextricabil de momentul morţii. De altfel, în compoziţia operelor care uzează de schema traseului, figurarea morţii apare în acele episoade unde apare şi modalitatea compoziţională a dezbaterii. Cantemir defineşte *agona* în *Scara Istoriei ieroglifice* drept: „Lupta carea face trupul cu sufletul în ceasul morţii'' (ed. P.P. Panaitescu, I. Verdeş, I, 1965, p. 8)

Despărţirea trupului omenesc în stihiile alcătuitoare, precum şi despărţirea sufletului de trup sunt înţelese ca figurări ale momentului morţii, iar utilizarea în plan literar a psihosomatomahiei apare corelată legic cu *situaţia-limită*. Acest lucru este vizibil în basme, unde *probele* se desfăşoară frecvent într-o situaţie-limită, dar procedeul este curent şi în cărţile populare (în *Sindipa, Archirie şi Anadan, Bertoldo, Istoria voinicului înţălept cu fata de împărat, Varlaam şi Ioasaf* ş.a.; în *Halima* toată trama diegetică se desfăşoară ca o amânare a morţii; în *Istoria voinicului înţălept*...probele enigmistice la care este supus protagonistul sunt, de asemenea,

aşezate sub ameninţarea morţii). *Sufletul*, termen cu semnificaţii complexe în limba română, preluând toată pletora de sensuri a termenilor *pneuma* şi *psyche*, înglobează între aceste semnificaţii şi pe aceea de sumă a facultăţilor spirituale. În perioada medievală disputa suflet / trup devine mai importantă decât aceea dintre diferitele laturi ale spiritualităţii, de exemplu aceea dintre sensibilitate şi raţiune, adică suflet / minte în termenii din literatura română veche. Derivând din concepţia soteriologică creştină (mântuirea *sufletelor*), chiar atunci când nu ajunge la preceptele ascetice ale mortificării trupului, moralizarea medievală a accentuat aspectele contrastive ale dicotomiei suflet / trup.

În ce măsură caracterul moralizator al textelor literare de tip *dezbatere* s-a menţinut în decursul circulaţiei acestora şi ce texte de acest tip au fost traduse în literatura română veche am încercat să urmărim pe baza comparaţiei dialogului dramatic *VM* cu scrieri similare care au circulat mai ales în aria culturală post-bizantină. Dintre acestea se disting:

1) scrieri traduse în limba română;

2) scrieri care au circulat la noi în versiuni slavone sau greceşti, dar nu au fost traduse în limba română;

3) scrieri despre care nu avem menţiuni că ar fi circulat pe teritoriul românesc.

Din acest punct de vedere, textul de care ne ocupăm prezintă o situaţie aparent singulară, în sensul că, deşi a circulat intens în literatura slavonă, în diferite redacţii, totuşi, între numeroasele versiuni slavone nu am întâlnit nici una despre să se poate afirma cu certitudine că ar fi fost copiată sau ar fi circulat pe teritoriul românesc. Desigur, dacă ne gândim la faptul că şi în cazul altor cărţi populare mai

importante, care au beneficiat de studii filologice numeroase, precum *Alexandria, Varlaam şi Ioasaf* sau *Floarea Darurilor* şi pentru care se cunosc în mod sigur manuscrise slavone copiate pe teritoriul românesc (pentru ultimele două cărţi menţionate se păstrează chiar manuscrise bilingve slavo-române), totuşi, aşa cum s-a arătat cu deplin temei în studiile consacrate acestora (Şt. Ciobanu, N. Cartojan, D.H. Mazilu, P. Olteanu, Al. Moraru), între textele slavone şi cele româneşti există diferenţe apreciabile şi, chiar mai mult, în manuscrisele bilingve slavo-române, versiunile slavone şi cele româneşti nu corespund între ele (!), atunci cazul textului de care ne ocupăm nu va mai părea atât de singular. Pe de altă parte, acest fapt face să capete o importanţă sporită cele câteva elemente textologice citate în capitolul anterior care indică o sursă străină diferită de cele slavone. Nu numai data prezumptivă a traducerii româneşti a textului *VM*, ci şi felul în care a fost acesta receptat în literatura română indică ralierea sa la un alt spirit decât cel tradiţional.

Fenomenul aculturaţiei unui text tradus poate fi considerat similar cu cel al aculturaţiei unui individ în raport cu morala comunitară. S-a considerat de altfel (vezi Al. Duţu, 1972, p. 121) că adausurile la traduceri, eliminările de fragmente, contopirile de pasaje din opere diferite sunt expresia unei remodelări a operelor traduse şi reprezintă eforturile comunităţii „de a-şi statua şi menţine o continuitate şi, tacit sau expres, o unitate'', de unde rezultă că însăşi selecţia operelor care se traduc este semnificativă pentru mentalitatea unei comunităţi într-o anumită perioadă. Am încercat de aceea, dat fiind faptul că tema şi modalitatea compoziţională a *VM* sunt destul de exact circumscrise, să

examinăm procesul receptării şi din perspectiva selecţiei textelor, indicând, în măsura posibilului, acele texte cu tematică similară care *nu* s-au tradus în limba română.

Modalitatea compoziţională a dezbaterii apare în dispute alegorice, în contraste personificate, reprezentând principii filosofice sau teologice: păgâni / creştini (Varlaam / Nahor, Ioasaf / Thevda), ortodocşi / catolici (Panaghiot filosoful / Iazimit – recte „azimit''-ereticul) etc. Ea apare de asemenea în legende (Lupta sfântului arhanghel Mihail cu Satanail), în romane (vezi dialogul erou / înţelept din *Alexandria* şi scrierea independentă pe aceeaşi temă *Voroava garamanţilor cu Alexandru cel Mare*); aici mai pot fi citate şi probele din înfruntarea lui Archirie cu Faraonul din *Archirie şi Anadan,* întâmpinarea lui Bertoldo cu împăratul din *Istoria lui Bertoldo*, cu modelul în ciclul solomonian care n-a circulat în literatura română scrisă, probele la care este supus eroul din *Istoria voinicului înţălept cu fata de împărat, când s-au întrebat în ponturi*, contaminate cu ciclul de *Întrebări şi răspunsuri* de tipul *Besjada trech svjatitelej,* judecata strugurelui din *Poricologos*, dezbatere versificată în unele variante, uzând de parodierea ritualului juridic, ca şi cunoscuta *Ceartă a patrupedelor şi a păsărilor* din literatura bizantină, care nu este cunoscută în traducere românească, dar a influenţat, prin intermediul *Istoriei ieroglifice*, literatura română. Există, de asemenea, scrieri care sunt în întregime compuse după principiul antinomic: *Floarea Darurilor, Divanul* lui Cantemir, *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna etc.

Dintre scrierile enumerate, modalitatea compoziţională a dezbaterii apare combinată cu tematica morţii în *Alexandria* (dialogul lui Alexandru cu Por în infern) şi în *Istoria*

voinicului înțălept.... Dialogul lui Alexandru cu împărații păgâni în iad ilustrează un motiv literar care s-a arătat deosebit de longeviv, de la *Dialogurile morților* a lui Lucian din Samosata și pînă la Fénelon. *Istoria voinicului înțălept*... este o curioasă îngemănare a cadrului de basm cu o serie de enigme din *Joca monachorum* în versiunea slavonă a acestora; dezbaterea se desășoară într-o situație-limită, orice întrebare la care n-ar găsi răspunsul eroul ducând la moartea acestuia. Textul reprezintă, de fapt, o formă primară a motivului *Turandot* (M. Moraru, 1997, pp. 87-97).

În afara textului publicat de I.C. Chițimia (Bucovina, 1797; vezi RITL, 1968, nr. 1), textul se mai păstrează și în ms. B.A.R. *1286*, copiat în Bucovina între 1788 și 1791, în ms. B.A.R. *5278*, din aceeași zonă, de la începutul secolului al XIX-lea și în ms. B.A.R. *5937* din 1835, din aceeași zonă. Ultimul dintre aceste manuscrise conține și textul *VM.*

Cităm, pentru exemplificarea afirmației privitoare la cadrul de basm, câteva pasaje de la începutul textului: „Fost-au un voinic di neam bun../.../ și într-o vreame gânde întru sine: Ci voiu face că sânt sărac și n-am nici o chiverniseală...''. Din zona din care provin aceste texte și din aceeași perioadă se cunoaște și notarea unor producții autentic folclorice în caietul lui Manuil Isopescu din 1843 (vezi capitolul VI).

Pe traiectul selectării, traducerii, prelucrării și asimilării folclorice a unor teme literare și a unor modalități compoziționale există însă mai multe etape.

După cum se știe, pe plan european, cea mai cunoscută scriere care folosește modalitatea de compoziție a dezbaterii este *Mustrarea sufletului cu trupul*. Această temă de largă circulație este socotită a-și avea sursa, cel puțin pentru literaturile europene, în *Psihomahia* lui Prudentius, imitată de poeții latini minori din secolele al VIII-lea și al IX-lea (Bonifacius, Theodulphus, Florus, Walafried ș.a.). Cunoaște foarte devreme, în secolul al X-lea, o redacție anglo-saxonă, iar despre versiunea franceză din secolul al XII-lea s-au scris numeroase studii de stilistică a unui „idiom''. În traiectoria sa medievală există numeroase contaminări cu specia moralităților și cu textele sau cu reprezentările dansurilor macabre. De asemenea textul a fost pus în legătură și cu *Viziunea sfântului Bernard* („cugetări pe marginea mormântului''; pentru circulația pe teren slav, vezi F. Batiușkov în ŽMNP, CCLXXI, 1890 – XXLXXII, 1891).

În istoria literaturii române de textul *Mustrării sufletului cu trupul* s-a ocupat N. Cartojan în *Cărțile populare*...(vezi ed. I, vol. II, p. 215; este citat ms. B.A.R. *2135* care ar conține textul respectiv; am arătat în altă parte – vezi RITL, XXXII, 1984, nr. 4 – că manuscrisul conține *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna, a doua traducere românească, după cea a lui Staico grămăticul, făcută de Ilarion de la Râșca; al doilea manuscris citat este ms. B.A.R. *2120*; acesta conține, sub titlul *Pildă pentru judecata sufletului cu trupul*, nu textul derivat din Prudentius, ci o parabolă a orbului și a șchiopului, atribuită de obicei lui Chiril Turovski (vezi R.P. Dmitrieva, 1964, p. 85); al treilea manuscris citat, ms. B.A.R. *2743* nu conține nici el textul *Mustrării sufletului cu trupul*, dar este posibil să fi fost avut în vedere ms. B.A.R. *2742*, copiat de Silvestru Moldoveanul în 1689 în Țara Românească; acest manuscris conține tot *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna în versiunea tradusă de Staicu grămăticul). Dintre textele citate

de N. Cartojan, cele manuscrise nu conțin, cum am văzut, versiunea cunoscută din alte literaturi europene. Ar rămâne să considerăm ca versiuni românești ale *Mustrării sufletului cu trupul* textul publicat de T. Pamfile, un dialog versificat în stil popular, transcris la 1842 de un N. Bărcilă la mănăstirea Secu, text tardiv, irelevant pentru tema care ne interesează, și versiunea publicată în 1905 de Paisie Lambru după un manuscris de la Athos din 1648, despre care ni se spune doar că este „cu slove chirilice'', iar textul ediției, date fiind intervențiile masive ale editorului în textul respectiv, nu mai face posibil nici măcar a se ști dacă acesta era slavon sau românesc.

Deducem din reexaminarea datelor problemei că textul *Mustrării sufletului cu trupul* nu a fost selectat de cititorul român din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, fapt care, coroborat cu datele despre bogata circulație a *Divanului* lui Cantemir, scriere pe o temă similară, dar cu o altă viziune, poate fi, credem semnificativ.

Am menționat în capitolul introductiv un alt text care uzează de modalitatea de compoziție a *dezbaterii,* combinată însă, ca în *Viziunea sfîntului Bernard*, cu cunoscutul topos, existent și în *Crinii țarinii*, al descrierii descompunerii trupului omenesc, anume *Convorbirea învățatului Polikarp cu Moartea.* Acesta a circulat în literatura poloneză sub formă de dialog versificat, iar prin intermediul unei traduceri maloruse a pătruns și în literatura rusă (vezi R.P. Dmitrieva în TODRL, XIX, 1963, pp. 303-317). A circulat de asemenea în literaturile ucraineană și croată. Are multe puncte comune, tematic și compozițional, cu textul *VM*, însă, din câte cunoaștem, nu a fost receptat în literatura română.

Despre alt text, cunoscut în literatura bizantină sub titlul *Dialogurile morților cu Charon*, care a circulat și în literatura neogreacă, iar, într-o versiune pătrunsă prin intermediar occidental, este cunoscut și în literatura rusă, nu avem știință să fi circulat în traduceri românești.

Desigur, texte similare textului *VM* care nu au fost selectate de literatura română pot fi mult mai multe. Noi ne-am mărginit la a le evoca pe cele care au circulat în literaturile învecinate, de unde ele ar fi putut pătrunde și la noi. Pentru a vedea însă mai exact ce anume a asigurat preeminența în selectarea unui text sau a altuia, trebuie să avem în vedere caracteristicile spiritului receptor, iar acestea ies mai bine în evidență dacă examinăm felul în care s-au produs adaptările anumitor părți dintr-o scriere tradusă.

Studiul filologic al „rudimentelor'' și al așa-numitelor „motive oarbe'', important pentru relevarea acțiunii factorilor extraliterari asupra textului, arată că fără urmărirea atentă a variantelor multe aspecte ale textului rămîn de neînțeles. Pe de altă parte, studiul structurilor, înțelese ca realizări în sincronie ale unor scheme compoziționale, nu poate face abstracție de elementul *tradiție* din mentalitatea receptorului. De abia după aceea poate fi considerată relevantă prezența unor motive sau procedee într-o perioadă a istoriei literaturii naționale.

În ceea ce privește modalitățile concrete de receptare a textului *VM* și modificările formale, compoziționale sau de sens ale acestuia, am observat că, dincolo de valoarea textologică a unor pasaje corupte, putem desprinde din analiza apariției și perpetuării lor și unele date privitoare la semnificațiile social-istorice ale unor astfel de fenomene. Comparând soarta reprezentărilor iconografice de la noi ale

dansurilor macabre (majoritatea distruse prin intervenția violentă a unor comunități; vezi infra, cap. IV, dedicat planului figural al *VM*) cu receptarea textului manuscris al *VM*, vom constata că există o diferență de regim în tratamentul aceleiași teme în iconografie și în literatură.

Cât despre statutul de „text recept'' al *VM* în literatura română veche pornim de la constatarea că, dacă el ar fi reprezentat numai concepția medievală asupra morții, în economia textului ar fi trebuit ca moralizarea să se sprijine pe o descriere sau măcar pe o referință la judecata postumă. Or, dimpotrivă, chiar în comparație cu *Viața sf. Vasilie cel Nou* sau cu *Moartea patriarhului Avraam*, deci cu scrieri cu tematică similară, precum și în comparație cu rolul central pe care îl are tema judecății postume în pictura bisericească, textele românești ale *VM* nu conțin absolut nici o referință la această temă. Este adevărat că apare o referință la jertfa cristică, după cum se știe corelată cu tema judecății postume, dar trebuie arătat că această referință este de atribuit mai degrabă sursei traducerii românești, unde e de presupus că ea exista într-o formă corectă. Dar în copiile românești ale textului ea este atât de deformată încât credem că, fără apelul la emendări filologice, sensul ei ar fi cu totul neclar nu numai cititorilor de azi, ci și celor din epocă și, probabil, chiar și copiștilor textului.

Astfel, încă din cea mai veche copie datată a textului, cea din ms. *1151*, referința apare deformată: „Vai de mine, o, Doamne Isuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, tu ai făcut ceriu și pământu și ai voit moartea cu amar *să o gustăm !* Pentru căci nu mi-am adus aminte de moarte....''(f. 17^r). În cealaltă copie timpurie a textului (ms. *3518*), pasajul apare în

următoarea formă: „Doamne Isuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, cela ce ai făcut ceriul și pământul și ai voit moartea curată *să o gust* pentru că nu ne-am adus aminte de moarte...'' (f. 144^v; la fel în ms. *1735*, f. 160^v). O formă relativ mai corectă apare în ms. *2507*, f. 118^v: „Oh, Doamne Isuse, fiul lui Dumnezeu, carele ai făcut cerul și pământul și *ai voit moarte a gusta* cu amar, cum nu me-am adus aminte până acum de moarte...''.

Dacă facem abstracție de prima parte a replicii, care probabil că este și ea incorectă, (în sursa traducerii era vorba, presupunem, de „Fiul lui Dumnezeu care a făcut cerul și pământul''), dar care este identică în absolut toate manuscrisele românești care conțin pasajul respectiv, în partea a doua a replicii se vede că există oscilații între formele verbului *a gusta*. Dat fiind faptul că persoana verbului este de fiecare dată diferită, putem reconstitui logic sensul primar care trebuie să fi fost în protograf sau în sursa traducerii; acesta trebuie să fi constat într-o referire la jertfa lui Hristos care a primit moartea trupească (*ai voit moartea a gusta*) pentru mântuirea creștinilor. Această interpretare se bazează nu atât pe formele existente în manuscrisele românești, cât pe cele din vechile versiuni slavone (red. I și a II-a, mai apropiate de protograful traducerii din germană), unde pasajul are următoarea formă:

„Moartea zise: Isus Hristos, fiul lui Dumnezeu și al Fecioarei curate Maria, măcar că este sfânt și minunat, *a îngăduit* (în original: *izvolil*; pentru mecanismul apariției lui *ai voit* din versiunile românești, comp. și germ. *dürfen*: „a permite'', „a avea voie'') să sufere moarte amară, chiar dacă nu era silit /să facă aceasta/.'' (vezi R.P. Dmitrieva, 1964, pp.

142 şi 144; în versiunile slavo-ruse ulterioare, începând cu cea prelucrată, după Dmitrieva, în cercul lui Iosif Voloțki, referința la Fecioara Maria dispare, iar pasajul devine: „Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, şi acela *a voit* din mine, Moartea cea amară, *a gusta*); textul german datând, aşa cum arătam în cap. I, din 1484-1494, deci de dinaintea Reformei, în versiunile ulterioare dispariția referinței la Fecioara Maria ar fi într-un fel explicabilă. Cât despre obturarea referinței la jertfa cristică, aceasta este mai greu de explicat. Chiar dacă ea s-ar datora numai unei simple erori de lectură a unui copist (probabil chiar în una dintre primele copii după protograful traducerii), rămâne greu de înțeles pentru ce forma corectă nu a fost reconstituită ulterior; n-ar fi exclus ca forma coruptă a pasajului să fi fost percepută ca exprimând ideea pedepsei divine pentru păcatul originar („ai voit ca moartea amară să o gust...'', cum apare în unele variante), concordantă cu cea din *Istoria morții care iaste în lume.*

Semnificativă pentru „adaptarea ideologică" a dialogului dramatic *VM* este interpolarea, în partea finală a textului, a unui citat hrisostomic cu următorul conținut (cităm după ms. *3644*, unde el are o formă mai concisă): „Şi începu Moartea a-i aduci aminte şi a-i grăi: Omule, să ştii că moartea drepților esti odihnă, cuconilor – mângâieri, tâlharilor şi păcătoşilor cari postesc pentru păcatele sale esti bucurie; moartea esti datornicilor răscumpărare, celor ci plâng esti mângâiere şi mântuire. Iar bogaților, nemilostivilor, mândrilor şi păcătoşilor esti cumplită şi nemilostivă.'' (f. 147^{r}). Citatul conține toposul „cele două chipuri ale Morții'', pe care îl găsim într-o formă mult mai dezvoltată în *Moartea patriarhului Avraam*. El a înlocuit, încă din redacția a III-a a

versiunilor ruseşti, un citat, cu o mai pronunțată direcție civică, din Fericitul Augustin: „Acolo unde este viața liberă, conştiință cinstită şi fără teamă, moartea e aşteptată cu dulceață şi primită cu bucurie''.

Referințele biblice din textul *VM* sunt destul de numeroase. Cu excepția celei despre Samson (aceasta nu provine de fapt din textul biblic, vezi *Jud.* 16, 1-31, ci, probabil, din *Albina*), care apare deformată în majoritatea copiilor româneşti, celelalte referințe, sunt, în general corecte: Ps. 88, 49 („Cine iaste omul carele să fie viu...''; cf. şi ps. 48,10-11), *Mat.* 24, 42-44 (moartea-tâlhar cf. şi 1 *Thes*, 5, 4-6), *Apoc.* 6,8 (calul Morții). Sursa primeia dintre aceste referințe este citată chiar în textul *VM*, a celorlalte nu, dar ele erau foarte uzuale în epocă (vezi şi pilda jitnițelor, apropiată ca spirit de textul *VM* în *Luca* 12,16-21).

Intarsia citatelor în textul *VM* nu obturează linia dialogului dramatic. Spre deosebire de unele versiuni slavone din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea (mai ales din redacțiile a V-a şi a VI-a) şi de majoritatea versiunilor ucrainene în care mai toate secvențele dialogului dramatic sunt marcate de interpolări, versiunile româneşti se reduc la liniile compoziționale esențiale ale dialogului dramatic.

IV. PLANUL FIGURAL AL DIALOGULUI DRAMATIC. ELEMENTE TEATRALE, INSEMNE EMBLEMATICE; RAPORTUL CU DANSURILE MACABRE

După cum se ştie, în trecerea de la teatrul medieval spre teatrul renascentist un rol determinant l-a avut apariţia *scenei*. Acest element care pare să aibă exclusiv un rol tehnic marchează în fapt sfârşitul unei largi serii de manifestări teatrale de tip medieval: alaiurile, procesiunile religioase, turnirurile cavalereşti, carele alegorice, triumfurile, ca şi toate formele teatrale înglobate în categoria misteriilor şi a miracolelor vor fi înlocuite treptat de spectacolele de dramă desfăşurate în localuri stabile, dotate cu scenă; stagiunile teatrale se vor desprinde de legătura originară cu actele rituale. Nu este locul aici să urmărim etapele acestui proces îndelungat şi complex, cu atât mai mult cu cât pentru tema de care ne ocupăm interesează în special persistenţa unor forme ale „teatrului fără scenă'', menţinute prin intermediul spectacolelor ambulante şi al procesiunilor religioase şi învigorate prin contactul cu formele dramatice populare cu caracter ritual.

Pentru a putea urmări mai uşor traiectul dialogului dramatic *VM* pe teren românesc, unde formele culte de spectacol erau foarte firave (cu excepţia unor spectacole transilvănene de teatru alumnal, *A scolasticilor de la Blaj facere...* şi *Occisio Gregorii Vodae...*, nu putem nota înainte de 1770, de când datează cele mai vechi copii ale traducerii româneşti a *VM*, nici un alt text dramatic sau spectacol românesc) se impune a fi făcută următoarea remarcă: deoarece

elementele dramatice din textul *VM* provin din sursa străină a acestuia, ele nu pot fi considerate reprezentative pentru literatura dramatică românească a epocii; se poate chiar afirma că presiunea genurilor tradiţionale ale literaturii române a epocii se manifestă prin accentuarea caracterului omiletic al textului în defavoarea celui dramatic.

Acest fenomen poate fi probat prin modificările formale care apar în procesul receptării şi circulaţiei textului. Titlul de *cazanie* este atribuit textului *VM* în copiile manuscrise mai recente (ms. *6036* şi, probabil, ms. *6040*) şi nu în cele apropiate de protograful traducerii; la fel titlul de *poveste foarte de folos*, care apare în ms. *5501*, din 1826; în ms. *6036*, după titlul *Cazanie pentru un om vităzi şi pentru Mortea, cât este de groaznică*, figurează următorul îndemn: „Ceteşti şi nu te leni, mare, mîndre şi drepte oame!'', precum şi formula frecventă în textele omiletice: „Cuvânt înainte, blagosloveşte, părinte !''; în ms. *3644* unde găsim exhortaţia formulată în termeni similari: „Ceteşti, omule, nu te leni, *o mari mângâieri* (s.n.) pentru un om veteaz şi pentru o Moarte cumplită !'', cuvintele subliniate sunt în vădită contradicţie cu textul propriu-zis, al cărui spirit este departe de a aduce cuiva „o mari mângâieri''. De altfel, o comparaţie cu *Cuvântul diacului Toader la înmormântarea Sofroniei Ciogolea* arată limpede că textul *VM* nu se încadrează în categoria discursului consolator (vezi infra, cap. V, precum şi comentariile lui Gh. Ceauşescu la *Cuvântul diacului Toader*, în *Crestomaţie de literatură română veche*, I, 1984, pp. 139-144).

În mod diferenţiat se manifestă în copiile manuscrise româneşti impactul formei dramatizate a textului asupra

habitudinilor copiştilor. Numai într-un singur manuscris (ms. *4360*) întâlnim o încercare de marcare mai accentuată a replicilor dialogului dramatic, copistul indicând prin iniţiale de culoare diferită (roşie pentru Viteaz şi neagră pentru Moarte) replicile protagoniştilor. În schimb, într-un număr destul de mare de manuscrise există replici trecute din vorbirea directă în cea indirectă, fără să putem însă conchide că ar fi existat o intenţie consecventă a copiştilor în acest sens.

Indicaţiile privitoare la tonul anumitor replici sunt sumare, dar contribuie la gradarea acţiunii dramatice. În toate manuscrisele găsim, cu neînsemnate variaţiuni, următoarele indicaţii asupra registrului rostirii replicilor: ,,cu mare mânie'', ,,cu jale'', ,,să spăimântă foarte şi...'', ,,cu mare smerenie şi cu cuvinte plecate'', ,,cu lacrămi'', ,,cu amar'', ,,mai cu amar''.

În ceea ce priveşte descrierea protagoniştilor, se observă următoarele aspecte: Spre deosebire de versiunile slavo-ruse, unde nu am întâlnit decât în două cazuri menţiuni privitoare la faptul că protagoniştii care se înfruntă sunt călări (în unul dintre acestea Moartea apare călare pe ,,o fiară necunoscută''), în versiunile româneşti această precizare este nelipsită. Menţionăm că între reprezentările iconografice ale temei în pictura bisericească de la noi se întâlneşte imaginea Morţii călare, dar nu şi cea a Viteazului pe cal (vezi A. Paleolog, 1984, pp. 58, 60); la fel ca şi în cazul caietului de modele al lui Radu Zugravul, unde de asemenea apare imaginea morţii călare, dar nu există celelalte elemente care să ateste că este vorba de ilustraţia unui dialog de tipul celui de care ne ocupăm aici.

În descrierea aspectului personajului Morţii din textul *VM* unele trăsături par să facă trimitere la descrierea figurală obişnuită în ilustraţiile dansurilor macabre occidentale: ,,...şi era foarte ciudată, şi la trup goală, şi slabă, şi grozavă foarte''. Ele apar în prima secvenţă a textului şi sunt menite să sublinieze contrastiv trufia Viteazului, neîncrezător la început în forţa pe care o are inamicul său: ,,... dar eu mă mir de tine cu ce obrăznicie îndrăzneşti a veni înaintea feţii mele cu acea coasă urâtă şi strâmbă !''

Avem de a face, cum se vede din text, cu un topos al monomahiei, anume cu *etalarea armelor*. Montura acestui moment în partea de început a confruntării este destinată să pună în relief secvenţele următoare, în care semeţia de la început a Viteazului se va pleca în faţa atotputerniciei Morţii probată de exemplele invocate în recitativul acesteia; secvenţe asemănătoare întâlnim în basme, unde înfăţişarea deseori umilă a eroului este luată în derâdere de adversarul său pentru ca, în timpul luptei propriu-zise, efectul de anti-climax să fie accentuat.

Faptul că din bogata panoplie de reprezentări figurale ale morţii pe care antichitatea o transmite creştinismului (reprezentarea Dioscurilor, ca zei funebri, sub înfăţişarea unor cai albi, întrepătrunderile între simbolica astrală şi cea animală, insemnele funebre ale cabirilor, caracteristicile animale ale Cerberului, insemnele figurale ale lui Thanatos ca vânător ş.a.; vezi J. von Negelein, *Der Tod als Jäger und sein Hund,* în ,,Zeitschrift für Volkskunde'', XII, 1903 şi studiile citate în bibliografia finală: W. Furtwängler, G. Brunet, J.E. Wessely, M. Alpatoff, R. Helm ş.a.) nu sunt reţinute decât acele elemente necesare recuzitei unei confruntări de tip

medieval arată că textul utilizează în planul figural numai anumite insemne convenționale, folosite și în emblematică. Din acest punct de vedere, textul se încadrează în specia disputelor alegorice, a moralităților, specie înfloritoare spre sfârșitul Evului Mediu.

În timp ce în versiunile rusești și în cele ucrainene întâlnim în acest pasaj o inventivă aglomerare de ustensile (acest lucru poate fi observat și din ms. *5507* care conține versiunea românească tradusă direct din ucraineană: „Este la mini, omule, pentru tini o coasă, săceră, chilă, paloș, daltă, lopată, hârleț, grebla, mătură...'', f. 93^{r}), în versiunile românești, cu excepția menționată, armele Morții nu sunt decât două: cunoscuta coasă și sulița (sulița este insemnul datorită căruia s-a produs uneori identificarea personajului cu Ciuma). Caracterul de *insemn* al Morții pe care îl are coasa este specificat destul de clar în textele românești: „Coasa mea *să înțelege prin toată lumea* că Dumnezeu mi-au dat putere la tot omul să-l taiu, *pre carele* (cu sensul: „semn după care'') *trebuiește să știi că eu sânt Moartea*'' (ms. *1735*, ff. 58^{v}-59^{r}).

Elementele de recuzită marchează deci că ne aflăm în fața unei monomahii, a unui duel de factură medievală. Locul desfășurării acțiunii este un „câmp curat'' (această precizare nu lipsește din nici o versiune; apare cu constanță și în majoritatea redacțiilor slavo-ruse). Importanța acestui topos este relevată și de faptul că în unul dintre manuscrisele românești acest element este considerat atât de semnificativ încât este inclus în titlul textului: *Povestea Viteazului cu Moartea la un șăs frumos* (ms. *5937*).

Recurent apare expusă în text ideea egalității în fața morții. Astfel, în majoritatea manuscriselor care conțin forma

completă a textului, cinci dintre replicile Morții repetă, în forme apropiate, această idee: „Ocainice omule, cum de nu ti temi de mini ? Împărații și craii să tem, patriarșii, vlădicii îș aduc aminte de mini...''; apoi, după scena etalării armelor: „Această suliță giunghie prin inimă, iar coasa cea strâmbă pre toț deodată îi taie: pre împărat, și pre domni, și pre boieri, pre puternici și pre toati împărățiile pământului, pre patrierș, pre vlădici, pre călugări, pre preuți, pre oamenii cei bogați și pre cei săraci și pre toți''; „...nu voiesc voia bogatului sau săracului, frumosul sau ciudatul, ci pre toț într-on loc îi grămădesc''...etc. (ms. *3644*). Dacă luăm în considerație că în unele manuscrise (ms. *1735*, CM *45*) aceeași idee revine și în una dintre replicile Viteazului și că recitativul Morții, cu seria de exemple ilustre, argumentează aceeași idee, putem considera că textul dialogului dramatic nu face decât să ilustreze ordinea procesuală a triumfurilor medievale, care se încheiau cu imaginea emblematică a Morții. În teatrul baroc ucrainean, mai ales în cel alumnal, vor fi reluate o serie de elemente medievale; astfel apare frecvent, alături de reprezentarea alegorică a Morții, și alegoria Vremii, personajul „executând un dans simbolic", ca de pildă în piesa *Velikaja večerija* (vezi L. Sofronova, 1981, p. 111).

Caracterul recurent pe care îl are această idee în economia textului indică faptul că ea constituie elementul tematic principal al compoziției dramatice. Spre deosebire însă de recitativele din dansurile macabre occidentale, unde apar mai multe confruntări ale Morții cu reprezentanți ai fiecăreia dintre stările sociale, în textul de față este condensată ilustrarea temei numai în replicile amintite mai sus. Caracterul alegoric este la fel de pronunțat, se poate chiar

afirma că generalitatea alegoriei este mai pronunțată, căci, prin apartenența Viteazului la clasa cavalerească se definește nu atât o clasă socială, cât o stare de spirit, un tip de atitudine. Desigur, personajele dialogului dramatic de care ne ocupăm nu sînt individualizate. Aceasta este o trăsătură a teatrului medieval și a celui baroc, trăsătură derivată din caracterul alegoric al personajelor. Se realizează astfel o maximă generalitate a replicilor, care ajung să facă în acest mod referință nu la o anumită categorie socială, ci la „genul uman".

Elementele care ar putea individualiza personajul uman al acestui dialog (rangul social: voinic, viteaz, prințip, arnăut; primii doi termeni aveau în limba veche sensuri referitoare la categoria socială nu reprezentau calități morale sau fizice; aceeași evoluție semantică a avut-o de altfel și termenul *cavaler*; trăsăturile fizice: vârtos, tare, puternic; elemente portretistice nu apar totuși) sunt, de fapt, destinate unui singur scop, anume acela de a realiza un portret alegoric al unei categorii emblematice pentru umanitatea medievală: Cavalerul. Există deci în toate variantele numai insemnul acestei categorii: calul. Termenii care apar în versiunile germane, poloneze sau ucrainene (Ritter, Ryczar, Rytsar; în varianta românească tradusă din ucraineană în ms. *5507* n-ar fi exclus ca termenul *prințip* să reprezinte o greșeală de traducere sau de copist pentru termenul ucrainean care însemna *cavaler*) sunt de fapt termeni specifici care desemnau clasa cavalerilor. Nici în privința personajului Morții nu se insistă asupra elementelor descriptive. În afară de faptul că se spune despre Moarte că era „mânioasă" și „foarte ciudată", nu apar în text prea multe elemente menite să individualizeze acest personaj. În cel mai vechi ms. care conține textul

românesc al *VM* (B.A.R. *1151*) apare specificat faptul că „viderea / Morții era / cu chipul de leu"; și în ms. B.A.R. *3390* apare o mențiune privitoare la faptul că Moartea avea „cap de leu"; în CM *45* se spune că „gura ei era foarte groaznică'. O comparație cu reprezentări literare sau figurale ale Morții în antichitate sau în textele religioase, în apocrife și în folclor, arată că elementele figurale descriptive din textul de față au, ca și în cazul Cavalerului, simplu rol de insemne alegorice destinate să marcheze caracterul de monomahie medievală al confruntării celor două personaje. Moartea este și ea călare „pre un cal galben" (ms. B.A.R. *2507*; imaginea provine evident din *Apocalips* VI, 8) sau „pre un cal șarg" (CM *45*), „un cal hitioan" sau „vition" („la sine avé un cal șoriciu forte ciudat și vition"- ms. B.A.R. *3390*), iar armele ei sunt coasa și sulița („și alt nimic nu avea pre cal, fără numai o coasă strâmbă și o suliță supțirică"-ms. B.A.R. *2507*). Nu se precizează că personajul Morții ar fi fost reprezentat sub formă de schelet, deși este probabil că, în cazul în care textul ar fi fost transpus scenic, aceasta ar fi fost costumația personajului; cu toate acestea, în nici unul dintre manuscrisele slavone ilustrate ale textului reproduse de R. Dmitrieva în monografia sa nu am întâlnit această reprezentare (menționăm că manuscrisele românești pe care le-am cercetat nu au ilustrații referitoare la textul de care ne ocupăm; pentru iconografia românească a temei, vezi ilustrațiile din caietul de modele al lui Radu Zugravul și din volumul lui A. Paleologu, *Pictura exterioară din Țara Românească*).

Din reprezentările iconografice de temei morții privite sub raportul dinamicii acestora, se observă că, în timp ce alegoriile medievale se caracterizau prin imobilism,

reprezentările de la sfârşitul evului mediu şi cele renascentiste încep să conţină importante elemente de mişcare. Între emblemele moralizatoare ce aveau drept personaj Moartea şi între tablourile apocaliptice ale lui Dürer se situează, ca fază intermediară, reprezentările *dansurilor macabre*. Acestea mai conţin încă unele elemente ale arsenalului medieval al temei (atotputernicia Morţii este figurată prin confruntarea cu reprezentanţi ai fiecărui rang al ierarhiei sociale; tendinţa moralizatoare este evidenţiată prin lemmele care însoţesc scenele alegorice), dar modalitatea reprezentării figurale a actului morţii prin intermediul unui dans apare drept o idee artistică profundă şi, la vremea apariţiei ei, şocantă. După opinia unui specialist în materie (H. Ronsenfeld, 1970, p. 26), la originea acestei idei ar sta o veche tradiţie germană, conform căreia Moartea era personificată prin imaginea unui cântăreţ din flaut sau din corn care cântă noaptea în cimitire, obligând astfel sufletele păcătoşilor să danseze deasupra propriilor morminte, ceea de, după părerea aceluiaşi specialist, ar fi contravenit păcii promise de mesele Requiem-ului şi ar fi reprezentat „o versiune populară a chinurilor Purgatoriului''. După o opinie aproape unanimă, exacerbarea fricii de moarte în timpul marilor epidemii de ciumă din secolul al XIV-lea a contribuit la rapida răspândire europeană a dansurilor macabre; teama de epidemii ar fi dus şi la apariţia unei intenţii exorcizante în cazul reprezentărilor figurale ale acestor dansuri pe pereţii exteriori ai bisericilor.

Din funcţiile rituale ale reprezentării morţii şi a dansurilor macabre pot fi deduse unele elemente care au legătură şi cu circulaţia dialogului dramatic de care ne ocupăm. Pe de o parte, pare verosimilă existenţa unei relaţii între teritoriul pe care se produce emergenţa temei în spaţiul germanic şi atestarea circulaţiei mai intense a dialogului dramatic *VM* în anumite zone de contacte comerciale (Lübeck, Novgorod), unde iminenţa epidemiilor era mai mare. În ce priveşte, pe de altă parte, circulaţia pe teren românesc a textului, aşa cum arătăm în capitolul consacrat paralelelor folclorice ale acestuia, se remarcă înlocuirea personajului Morţii cu Ciuma în baladele din ciclul Vâlcu-Vălean, unde credem că apar şi unele reminiscenţe ale ritualurilor exorcizante (vezi şi numele protagonistului în unele variante: Vâlcu, Vâlhu); de asemenea, e de presupus că în manifestările ritual-folclorice exista şi o suprapunere a riturilor de exorcizare cu riturile de hotărnicie (marcarea teritoriului comunităţii prin insemne protectoare sau *vâlve/ ciuhe/ ciuce*). În complexul de factori care cuprinde reprezentări figurale, acte rituale, balade folclorice şi texte scrise cu caracter de dialoguri dramatice vom încerca să identificăm mai întâi acei factori care au fost mai exact determinaţi până acum în studiile consacrate reprezentărilor iconografice ale temei, spre a-i putea pune în relaţie cu atestări scrise ale unor texte cu rol exorcizant. Trebuie remarcat de la început că între opiniile unor specialişti străini privitoare la explicaţiile care pot fi date emergenţei dansurilor macabre şi cele câteva atestări ale unor astfel de reprezentări în pictura bisericească de la noi nu trebuie stabilită o legătură directă, la nivelul istoric al datelor când apar aceste reprezentări. De altfel chiar legătura dintre textele scrise ale dialogului dramatic *VM* şi reprezentările iconografice ale temei nu trebuie privită ca rezultat al unei influenţe directe a textului scris asupra picturilor.

Din motive pe care le arătăm în continuare, considerăm că atât reprezentările figurale ale dansurilor macabre în pictura bisericească de la noi cât şi atestările culte ale unor texte religioase cu funcţie de exorcizare a ciumei sunt de origine apuseană şi au pătruns la români pe cale cultă.

Examinarea rolului acestor două elemente în cadrul unei lucrări consacrate circulaţiei textului *VM* în literatura română are drept scop obţinerea unei demarcaţii mai exacte între fazele receptării şi apropierii de către cultura română a unor aspecte ale temei literare şi iconografice a confruntării omului cu moartea. De la bun început trebuie precizat că între cele câteva legende (lemme) care însoţesc reprezentările figurale ale temei în iconografia bisericească de la noi şi replicile din textul dialogului dramatic de care ne ocupăm nu am găsit similitudini semnificative. Mai exact: aceste lemme care apar în reprezentările confruntării omului cu moartea în pictura bisericească din Ţara Românească din primele decenii ale secolului al XIX-lea au un conţinut aproape identic între ele şi sunt, în general, versificate, ceea ce indică un probabil model comun; în toate aceste texte apare îndemnul adresat de Moarte către Prinţ („domn împărătesc''): „Vină de joac' şi cu mine !'' (sau la biserica din Fârtăţeşti-Dozeşti, 1839: „Destul v-aţi veselit, aţi mâncat şi aţi vieţuit în lume, ia veniţi de jucaţi şi cu mine !''; vezi şi C. Velculescu, 1984, pp. 15-16, 26; pentru alte localităţi din Oltenia, Vâlcea şi Muscel, unde regăsim aceeaşi temă iconografică şi aceeaşi legendă, vezi A. Paleolog, 1984, pp. 57, 60, 86).

În schimb, în textul dialogului dramatic *VM*, în niciuna dintre versiunile româneşti cunoscute până acum, acest îndemn, care exprimă clar apartenenţa respectivei tratări a

temei la categoria dansurilor macabre, nu apare. Deşi s-ar putea reconstitui sensul unor modificări ce apar în versiunile străine, reflectându-se parţial şi în cele româneşti, iar apoi, în conformitate cu rezultatele reconstituirii, s-ar putea presupune că interpolarea unei anumite replici într-un anumit stadiu al circulaţiei textului conduce spre apariţia motivului dansului macabru, totuşi suntem nevoiţi să constatăm că nu apare atestată în versiunile româneşti ideea confruntării omului cu moartea sub forma dansului macabru. Despre ce replică anume este vorba ?

În primele versiuni slavo-ruse traduse din germană, „târgul'' propus de om Morţii apare într-o replică aflată spre finalul dialogului dramatic: omul îi propune Morţii toată averea sa în schimbul acordării unui răgaz de pocăinţă. În versiunile ulterioare se constată o bifurcaţie a sensului acestui motiv. Unele versiuni evoluează spre motivul pactului înşelător (pactum dolosum): oamenii, după obţinerea răgazului, în loc să se pocăiască, se dedau şi mai abitir desfrânării; în circulaţia folclorică se produc contaminări cu motivul „morţii înşelate'' (în acest sens poate fi citată şi o versiune folclorică românească din Temeleuţi-Soroca, vezi volumul colectiv *Folclor din Câmpia Sorocii*, Chişinău, 1989, pp. 148-149: *Ciobanul şi Moartea*; mai cunoscut este acest motiv aşa cum apare el în basmul lui Creangă *Ivan Turbincă;* vezi şi paralele folclorice apusene, gen Joao Soldado sau sicilianul Fra Giugannuni, pe care le citează A.N. Veselovski în recenzia la *Rumänische Märchen*, trad. de Mite Kremnitz, Leipzig, 1882, publicată în ŽMNP, 1883, ian. pp. 216-228, basmul nr. IX; de altfel majoritatea atestărilor personajului Morţii în basme şi snoave se încadrează, de asemenea, în

această categorie; vezi L. Şăineanu, *Basmele române*, 1978, pp. 571-589).

Alte versiuni străine (redacţia a IV-a, grupa I, în clasificarea făcută de R.P. Dmitrieva, 1964, pp. 147, 150), ca şi, probabil, protograful traducerii româneşti conţin însă un alt sens al replicii respective, mai bine zis o altă dezvoltare a motivului pactului. Replica s-a păstrat în ms.-ele *4360, 3644, 1500, 3013, 5937*; la acestea pot fi adăugate şi ms.-ele *1151, 6036, 6040, 3390* în care, deşi textele sînt deteriorate sau incomplete, conformitatea părţilor păstrate ale textului cu textele celorlalte manuscrise din grupa I ne îngăduie să presupunem că replica a existat în această formă şi în aceste din urmă manuscrise sau în protograful lor. Reproducem replica după ms. *4360*, f. 44^{v}:

„... de vrei să trăim amândoi frăţeşti şi decât tini şi decât mini n-ar mai fi alţii în lumi mai tari şi mai mari veteji''. În grupa de manuscrise II pasajul este aproape identic:

„... de vei vrea să trăim amândoi frăţeşte, fiindcă oameni mai tari decât tine şi decât mine nu va fi pre lumea aceasta'' (ms. *3518*, f. 146^{r}); la fel în ms. *1735*, f. 162^{r} şi ms. *5501*, f. 114^{r}; în ms. *1698* textul este incomplet.

În manuscrisele transilvănene, deşi pasajul lipseşte din ms.-ele *2507* şi *5918*, al căror text este incomplet, la fel ca şi în cazul grupei I, putem deduce din faptul că pasajul există în CM *45* că el a existat şi în protograful acestei grupe, deci, implicit şi în protograful traducerii româneşti.

Întrucât în versiunile slavo-ruse nu apare decât într-o singură redacţie acest pasaj, anume în grupa de manuscrise databile din primele decenii ale secolului al XVI-lea, care reprezintă prelucrarea în cercul lui Iosif Voloţki a primelor

versiuni ale traducerii din germană, în timp ce în manuscrisele ucrainene acest pasaj are o formă pe care nu o întâlnim în manuscrisele ruseşti şi nici în cele româneşti şi anume propunerea Viteazului de a se căsători (!) cu Moartea, am putea fi înclinaţi să vedem aici un reflex al influenţei dansurilor macabre occidentale. Astfel în ms. rom. *5507*, singurul tradus în româneşte direct după o versiune ucraineană, textul pasajului este următorul: „Rogu-mă ţie, Morte, stăpâna me, ascultă-mă pre mine, acum văd că tu eşti tare şi puternică în toată lume. Eu sânt foarte bogat şi cu mare stăpânire şi am slugi nenumărate şi nu am fimeie. Pentru această aş voi să te aibu fimeia me, să ne luăm amendoi şi să vă cunoaşte în lume această că eu sânt bogat şi tu eşti puternică şi nu vor mai fi alţii de samă noastră.''(f. 96^{v}).

Că această formă a pasajului este o particularitate a versiunilor ucrainene ne-o dovedeşte şi prezenţa sa în alte manuscrise decât cel citat mai sus. Întrucât versiunea ucraineană publicată de Jdanov (1904, p. 704 sq.) este incompletă, terminându-se la pasajul corespunzător în textul traducerii româneşti din ms. *5507* sfârşitului filei 95^{v}, am recurs la comparaţia cu un alt ms. ucrainean, databil în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, editat de V. Gnatiuk în 1897 în ZNTŠ, t. XVII, pp. 14-18, reeditat în antologia *Ukrainska literatura XVII st.*, Kiev, 1987, pp. 477-481: „O, Moarte, doamna mea ! Să-ţi mai zic un cuvânt: Tu n-ai bărbat, iar eu n-am femeie. Să ne luăm unul cu altul /. Tu eşti puternică, dar şi eu sânt voinic tare şi vom stăpâni lumea aceasta şi nu ne va păsa de nimeni.''

Deoarece nu este exclusă posibilitatea ca acest sens să fi apărut în versiunile ucrainene tocmai datorită unei greşeli de

interpretare a vechiului sens românesc al cuvîntului ,,soție'' (tovarăș) și deoarece textele germane, în care cuvântului ,,moarte'' este masculin, nu puteau influența direct textele ucrainene, credem că nu se poate susține posibilitatea unei influențe a dansurilor macabre occidentale în cazul acestor versiuni, pentru că, dacă substratul simbolic al echivalării dintre Eros și Thanatos (nunta – moarte; cămașa mirelui – cămașa morții ș.a.) stă la baza apariției ideii dansurilor macabre, atunci trebuie să presupunem că, cel puțin în formele lor primare, dansurile macabre se desfășurau având ca protagoniști două persoane de sex opus. Or, în traiectul european al acestor reprezentări, ca și în cel al textelor literare având ca temă confruntarea omului cu moartea, intervine un prag, anume cel al genului gramatical deosebit pe care substantivul ,,moarte'' îl are în diverse limbi europene. Acest amănunt l-a și condus de altfel pe I.N. Jdanov la a bănui și apoi a descoperi sursa germană a primelor versiuni slavo-ruse. Am arătat că și în unele versiuni românești apar reminiscențe ale traducerii dintr-o limbă în care substantivul ,,moarte'' este de genul masculin. Faptul că în versiunile românești nu apare decât propunerea ,,frăției'' cu Moartea, nu și cea a ,,căsătoriei'', ca în versiunile ucrainene, ar putea fi o dovadă a faptului că versiunile românești provin direct dintr-o limbă în care substantivul ,,moarte'' este de genul masculin. Această limbă putea fi cea greacă sau cea germană. Dar, întrucât în literatura greacă, după știința noastră, nu este atestată circulația *Prologului Morții* sub forma de dialog dramatic pe care o întâlnim în versiunile românești, rămâne mai plauzibilă o relație a versiunilor românești cu forma germană a textului, cu atât mai mult cu cât în limba germană acesta a avut o

circulație deosebit de intensă, inclusiv în Transilvania, unde putea fi posibil contactul direct al românilor cu el.

Jocul Regelui și al Morții, așa cum este cunoscut în literatura și în folclorul săsesc (M. Malmer, 1857), conține unele elemente pe care nu le regăsim în textele românești ale *VM*: prezența mai multor personaje, invitația la dans pe care Moartea o adresează Regelui, rolul de crainic al acțiunii dramatice pe care îl îndeplinește Îngerul ș.a. Aceste elemente sunt însă colaterale acțiunii dramatice propriu-zise, prezența sau absența lor neafectând cu nimic desfășurarea acestuia. De altfel unele personaje sunt, după cum au remarcat cercetătorii textului (vezi H. Krasser în *Istoria teatrului în România*, vol. I, 1965, p. 85) simpli figuranți; ei ,,nu participă activ la acțiunea care desfășoară între rege și moarte'', iar Îngerul ,,are rolul pasiv al unui crainic care anunță jocul, îl urmărește descriind ceea ce se întâmplă pe scenă și spune epilogul'' (ibidem). Urmărind textul dramatic românesc al *VM* în comparație cu forma sa germană (cunoscută și sub numele de *Das Königslied*), observăm că diferențele țin de fapt numai de ceea ce în cadrul spectacolului s-ar numi ,,distribuția replicilor''. Textul propriu-zis are însă o desfășurare similară, ce ajunge, în multe privințe, pînă la identitate: semeția inițială a Regelui, recitativul Morții, propunerea pactului, cererea regelui de a i se acorda un răgaz (reiterată, în formulări diferite, de trei ori). Dintre elementele diferențiatoare ale dialogului dramatic în versiunile săsești și în cele românești, numai două sunt, după părerea noastră, esențiale: primul ar fi acela că Moartea este un personaj masculin, iar al doilea că apare ideea dansului macabru, fără a se ajunge însă la realizarea scenică a acesteia. Este posibil ca primul dintre

aceste elemente să se reflecte în reminiscențele pe care le conțin cele mai vechi versiuni româneşti (forme masculine ale adjectivelor determinante de pe lângă subst. „moarte'').

În ceea ce priveşte al doilea element, este necesar să arătăm că varianta publicată de Malmer conține mai multe indicii ale unor interpolări târzii (un adaus din secolul al XVIII-lea pare să fie, după H. Krasser, episodul învierii Regelui de către Înger; după J.C. Schuller, episodul ar avea legătură cu funcțiile rituale ale reprezentării dialogului), dar şi că forma primă, după opinia lui Krasser (ibidem, p. 86), prin subiect, prin tratarea sa poetică şi prin unele trăsături ale reprezentării sale dramatice, poate fi situată în secolul al XVI-lea. Mai mult, după acelaşi autor, nu este exclus ca textul să fi fost „un cântec epic din secolul al XVI-lea, un fel de baladă'', care, „datorită dialogului pe care îl conținea, a devenit o înscenare cu subiect dramatic''. După E. Antoni (1974, p. 73), cu argumente acceptate şi de St. Sienerth (1984, p. 203), textul transilvănean ar putea data chiar din perioada de dinaintea Reformei. Pare plauzibil deci ca forma primară a textului să nu fi conținut elemente de dans macabru, ci doar motivul pactului sau al „frăției'' dintre protagonist şi Moarte. Din prisma acestor considerente, se poate afirma că, în timp ce textele scrise româneşti conțin, în cele mai vechi copii, elementele formei primare a dialogului dramatic, reprezentările iconografice, datând de la începutul secolului al XIX-lea, reflectă o pătrundere independentă a temei iconografice a confruntării omului cu Moartea, probabil tot dinspre Occident (distribuția geografică a realizărilor picturale ale temei coincide, în linii mari, cu zona ocupației austriece, dar cronologic nu este probată apariția temei în perioada

ocupației austriece; nu este însă exclus fie ca prima sau primele apariții ale temei în pictura bisericească din Oltenia şi Vâlcea să nu se fi păstrat, fie ca tema să fi pătruns mai târziu prin intermediul picturii sârbeşti; vezi L. Kretzenbacher, 1959).

Atâtea câte s-au păstrat, în pofida unor acțiuni de distrugere intenționate, de care va fi vorba mai jos, realizările iconografice româneşti ale temei conțin, pe de o parte, invitația la dansul macabru (atestare cu caracter mai deosebit, la Valea Popii – Muscel, unde este poftită la dans o „doamnă împărăteasă'' – vezi A. Paleolog, 1984, p. 56), pe de alta reprezentarea Morții ca personaj masculin (ibidem; vezi şi planşa 68). Aceasta în timp ce în textele manuscrise ale *VM* nu apare, cum spuneam, motivul dansului macabru, iar reminiscențe ale unor forme gramaticale masculine pentru personajul Morții nu întâlnim decît în cele mai vechi copii manuscrise sau în cele reproduse după o astfel de copie (vezi ms. 5937). Se vede deci că fenomenele literare şi cele iconografice sunt separate între ele de scurgerea a mai bine de o jumătate de secol. De asemenea, reamintim că lemmele picturilor nu corespund cu replicile protagoniştilor dialogului dramatic *VM*. Relevarea decalajului cronologic dintre traducerea românească a *VM* şi apariția temei iconografice a confruntării dintre om şi moarte în pictura noastră bisericească, precum şi menționatele diferențe în tratarea temei nu au însă rolul de a nega o evidență şi anume aceea că ambele modalități de tratare a temei au pătruns în cultura românească prin filieră occidentală. Faptul că în timp ce tema iconografică a avut o perioadă de ecloziune limitată în timp (primele decenii ale secolului al XIX-lea) şi acela că există

mărturii destul de clare, citate de A. Paleolog în cartea sa (pp. 57-58) privitoare la o reacţie violentă împotriva reprezentării acestei teme („... în multe locuri imaginea morţii a fost radiată sau acoperită cu văruială din iniţiativa expresă a cetăţenilor. Nu de mult, la ctitoria cătunului Ciocănei, comuna Moşoaia, judeţul Argeş, cunoscută pe plan local sub denumirea <<biserica cu moartea>>, după ce imaginea *thanatos*-ului, considerată <<urâtă>> şi de rău augur a fost <<bătută cu pietre>>, s-a hotărât ştergerea ei definitivă şi văruirea întregii faţade. Cazuri similare au fost semnalate în trecut la Măgura-Vâlcea, la Sâmbureşti-Olt şi în alte părţi, fapt ce a dus la diminuarea considerabilă a numărului acestor reprezentări care, dincolo de <<anti-estetica>> lor, mărturisesc o <<filosofie>> ce nu intra deloc în contradicţie cu spiritualitatea obştei libere ţărăneşti de la sfârşitul evului nostru mediu.''), în timp ce textul *VM* pare să fi dobândit statutul de „text recept'' în vechile noastre miscelanee şi în folclor nu trebuie să ne determine a considera receptarea textului dialogului dramatic de care ne ocupăm drept întru totul conformă cu viziunea tradiţională asupra morţii, aşa cum apare ea atestată în numeroase alte scrieri din literatura noastră veche. În capitolul intitulat *Artes bene moriendi în literatura română din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea; raportul între tradiţia medievală şi elementele baroce*, din lucrarea de faţă sunt avute în vedere o serie de diferenţe între viziunea tradiţională asupra morţii şi morala dialogului dramatic *VM*, cea mai importantă dintre acestea constând, după părerea noastră, în faptul că din textele *VM* lipsesc referinţele clare la jertfa cristică şi la nădejdea învierii morţilor. Neîndoielnic că în cuprinsul miscelaneelor care conţin textul *VM* împreună cu

alte texte referitoare la moarte sau la ritualul înmormântării se realizează uneori un echilibru între concepţia conţinută în *VM* şi cea din celelalte texte, dar nu credem că acest fenomen poate fi pus în seama unei intenţii exprese a alcătuirilor miscelaneelor respective, după cum nu ni se pare foarte convingătoare nici relaţia enunţată de A. Paleolog între tematica Morţii şi cea a Bunei Vestiri în pictura murală exterioară din Ţara Românească. Mai degrabă am fi înclinaţi să credem că realizarea echilibrului s-a făcut pe cale naturală în cazul miscelaneelor literare, în timp ce în programele iconografice tema a rămas izolată, motiv pentru care s-a şi procedat în unele cazuri la eliminarea ei. Desigur, mai pot exista şi alte explicaţii pentru acest fenomen:

- pierderea codului de lectură a programului iconografic prin schimbarea mentalităţii;
- dispariţia iminenţei pericolului unei epidemii (dacă admitem că apariţia temei poate fi considerată şi în cazurile cunoscute la noi ca având o funcţie exorcizantă).

Rămâne să constatăm oricum că există o diferenţă de regim între textul literar *VM* şi reprezentarea iconografică a temei. Asupra textului literar nu s-a manifestat o reacţie violentă de respingere, dar compararea în timp a versiunilor indică, pe lângă inevitabila eroziune a textului datorată copierilor succesive, şi unele tendinţe de ajustare a textului atât din punctul de vedere al formei, cât şi din cel al conţinutului. (vezi capitolul *Tipologie şi compoziţie...*). Dintre acestea nu ne vom ocupa aici decât de un singur aspect şi anume cel privitor la eventualele raportului ale textului *VM* cu anumite acte rituale. Am văzut că J.C. Schuller emisese ipoteza unei funcţii rituale a reprezentărilor săseşti ale Jocului

Regelui şi al Morţii. Ipoteza sa, conform căreia reînvierea Regelui simboliza reînvierea naturii, a fost combătută de H. Krasser pe baza argumentului că episodul reînvierii Regelui este un adaus târziu. Ni se pare întru totul îndreptăţită critica ipotezei lansate de Schuller în 1859, în plină epocă romantică, pentru că într-adevăr episodul respectiv nu-şi găseşte noima în compoziţia textului al cărui spirit îl contrazice flagrant. Felul în care este deturnat sensul textului *Jocului Regelui şi al Morţii* prin acest episod final îşi găseşte o explicaţie în anumite caracteristici ale teatrului alumnal din secolul al XVIII-lea. În piesele de teatru de acest gen era frecventă contrapunerea sensului intermediului faţă de sensul general al reprezentaţiei. Această modalitate contrastivă caracterizează de altfel specia intermediilor din teatrul alumnal (vezi P. Lewin, 1967). La sfârşitul evului mediu fenomenul fusese şi mai evident, pentru că existau între textul dramei şi cel al intermediilor nu numai diferenţe de registru stilistic, ci chiar o opoziţie lingvistică între limba cultă din reprezentaţiile cu caracter sacral şi limba vulgară (combinată cu registrul comic) din intermedii. În teatrul alumnal din perioadă barocă încep să precumpănească şi scopurile propagandistice, religioase. În spaţiul ortodox, în zonele de contact cu influenţa catolică, specia teatrului alumnal este preluată şi cultivată şi în medii ortodoxe, dar se observă încercarea de a-i conferi o legătură mai strînsă cu sărbătorile religioase şi cu acţiunile rituale ce le marcau. Dacă ne rezumăm la tema antropothanatomahiei în teatrul din spaţiul ortodox, vom observa că, în timp ce în teatrul cretan de pildă textul tragediei *Erofili* (redactat între 1587-1610 şi tipărit în 1637 la Veneţia; aici apare cunoscutul *Prolog al Morţii* tradus şi în româneşte, de Dosoftei) a lui G.

Chortatzis nu are nici o legătură cu acte ale ritualului religios, în piesele de teatru alumnal din spaţiul ucrainean şi rusesc această legătură este foarte frecventă. Sunt de menţionat în acest sens includerea Morţii ca personaj în *Roždestvenskaja drama* a lui Dmitri Rostovski (1651-1709) şi cea a textului *VM* în piesa lui G. Koniski (1717-1795) *Voskresenie mjortvych*, reprezentată la Kiev în 1746-1747, în care textul era jucat ca intermediu (vezi şi L.A. Sofronova, 1981, p. 95 sq.). De altfel şi legăturile textului *VM* cu „teatrul popular'', denumire oarecum improprie sub care sunt cuprinse atât reprezentaţii cu caracter pur ritual, cât şi produse folclorizate ale teatrului cult sau, în general, ale literaturii culte, nu pot face abstracţie de singura caracteristică evidentă şi necontestabilă a acestui tip de teatru, anume aceea de a fi reprezentat în jurul datelor calendaristice ale unor sărbători religioase, folclorice sau mixte. Prezenţa Morţii ca personaj în alaiul *Jienilor* sau al *Caprei*, spre a cita numai aceste exemple (vezi H.B. Oprişan, *Jienii. Teatru popular haiducesc*, 1974; idem, *Teatru fără scenă*, 1984) ar fi greu de înţeles dacă nu am ţine seama de faptul că toate textele acestui tip de teatru sunt, în ciuda diversităţii lor, axate pe contrastul dintre Anul Vechi şi Anul Nou, făcând deci parte din ciclul spectacolelor legate de anumite sărbători calendaristice.

Un caracter aparte din punctul de vedere al raporturilor rit/calendar îl prezintă parodierea ritualului înmormântării în scenele carnavaleşti ale „înmormântării Dulcelui''. Alături de parodierea ritualului funebru în „pomana Caloianului'' sau în „priveghiul vesel'' practicat în anumite zone din Moldova şi din nordul Transilvaniei, acest tip de reprezentaţii are un caracter ambiguu, atât în comparaţie cu riturile calendaristice

şi de trecere, cât şi în comparaţie cu registrul grav (religios), prin deturnarea blasfematoare a sensului sacru al acestuia.

Am menţionat în capitolul privind circulaţia europeană a *Prologului Morţii* faptul că acesta a cunoscut în literatura germană forma unei piese carnavaleşti (*Fastnachtspiel*). Ni se pare notabil faptul că în literatura română de până în secolul al XVIII-lea (inclusiv) nu întâlnim, cu excepţia unor note parodice din intermediile piesei de teatru alumnal *Occisio Gregorii Vodae...*, mărturii care să ateste forme de tratare carnavalescă a actului morţii sau a ritualului funebru. Dimpotrivă, din scrierile tematic similare dialogului dramatic *VM* ne dăm seama că atitudinea cel mai des întâlnită este aceea de quietudine, de împăcare cu gândul morţii. Această atitudine diferă însă nu numai de notele comice sau blasfematoare de tip carnavalesc, ci şi de notele tragice conţinute în versiunile româneşti ale *VM*. Atât notele tragice, cât şi cele comice în atitudinea faţă de moarte apar aproape în aceeaşi perioadă (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea) şi ele mărturisesc, în registre diferite, o stare de criză sufletească, sunt o expresie a spaimei şi a căutării unui îndreptar moral pentru exorcizarea acesteia.

V. *ARTES BENE MORIENDI* ÎN LITERATURA ROMÂNĂ DIN SECOLELE AL XVII-lea ŞI AL XVIII-lea. RAPORTUL DINTRE TRADIŢIA MEDIEVALĂ ŞI ELEMENTELE BAROCE

Se ştie că perspectivismul baroc se caracterizează în special prin tensionarea discrepanţelor dintre *aparenţă* şi *esenţă*. Dincolo de alegorismul de sorginte medievală pe care îl preia, omiletica de tip baroc accentuează ideea nimicniciei vieţii pământeşti, caracterul ei de spectacol iluzoriu şi, mai ales, disproporţia între scurtimea vieţii omeneşti şi veşnicia morţii. Alături de *Divanul* lui Cantemir, de binecunoscutele versuri din poemul filosofic al lui Miron Costin *Viaţa lumii*, mai pot fi citate multe scrieri cu caracter evident omiletic relaţionate, direct sau mediat, ca şi în cazul celor citate mai sus, cu barocul occidental: *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna, *Crinii ţarinii, Sicriul de aur, Pildele filosofeşti*, romanul *Desiderie* etc.

Vechea temă din *Eclesiast* a vanităţii lucrurilor omeneşti („gonire de vânt'') este dezvoltată, în scrierile baroce, în direcţia accentuării caracterului de spectacol al vieţii omeneşti. Moartea, care în *Eclesiast* este mai mult o prezenţă subiacentă, devine, în astfel de scrieri, o prezenţă de prim-plan, un „moment al adevărului'', opus „amăgirii'' vieţii omeneşti.

În *Sicriul de aur* caracterul aparent, felul cum „să arată'' a fi viaţa, este ilustrat printr-un inventar de comparaţii aglomerate: „*Cale scurtă* iaste pre care alergăm. *Fum* iaste

viața aceasta, *abur,* și *țărână,* și *cenușe.* Întru puțin să arată și îndegrabă piiare'' (f.111[r]) (s.n.). O amăgitoare ,,copie a copiei'' (,,umbra nuorului'') este Lumea în examenul Înțeleptului din *Divanul* lui Cantemir: ,,...o, lume măgulitoare (-,,a măguli'' are în limba veche principalul sens: ,,a amăgi'' – n.n.), pre mine a mă măguli nu vii putea, căci eu, precum toate dzeastrele tale ca nuorul și ca umbra nuorului să fie, am cunoscut'' (I, 41).

Tropi similari întâlnim și la Miron Costin:

,,Fum și umbră sânt toate, visuri și păreare...''/.../

,,Spuma mării și nor supt cer trecătoriu...''

În *Crinii țarinii* motivele baroce sunt și mai pregnante. Nu doar scurtimea vieții omenești (,,O, omule, macar de vei viețui pre această lume și o sută de ani sau o mie, hrănindu-te și îndulcindu-te ca un taur, curgându-te (?) și împodobindu-te ca o vulpe, căci când va veni sfârșitul cel înfricoșat al morții, atuncea să va afla ca cum ar fi fost o zi viața noastră, și toată hrănirea și împodobirea va peri și va fi fără de pomenire și degrab va peri ca floarea ierbii'' –ms. B.A.R. *3507*, f.2[r]), ci și caracterul ei înșelător sunt contrapuse realității mormântului. Descompunerea *trupului* (cuvânt care în limba slavă avea sensul de ,,cadavru'') este văzută din perspectiva sufletului care îl părăsește; se insistă asupra amănuntelor macabre: ,,O, omule, vino la mormânt și vezi acolo pre cel mort, zăcând fără de slavă, fără de chip, cum se umflă apoi și putoare rea sloboade din sine, putrezind trupul și topindu-să și mâncându-l viermii și rămâind oasele goale și să răsipește tot trupul. O, ce nevoie, vai, suflete, păcătosule, înspăimântată vedere !'' (*ibidem*, f.5[r-v]). Desigur, această insistență descriptivă nu era un element nou, căci o găsim și în literatura bizantină, în

literatura medievală apuseană și în cea de la începutul perioadei renascentiste. Totuși, în țesătura unor scrieri precum cea din care am citat poate fi decelată o infuzie barocă; ea se grefează pe motive tipic medievale, pe care le potențează prin accentuarea caracterului amăgitor al fenomenelor lumii. Iată, de pildă, cum unui motiv atât de frecvent în tot cursul Evului Mediu precum motivul *ubi sunt* îi este deplasat centrul de greutate către latura vizuală, fenomenală:

,,Văzând țărâna zăcând în mormânt, zicem întru noi: Carele iaste împăratul sau săracul, carele iaste robul sau cel slobod, carele iaste cel slăvit sau cel neslăvit, carele iaste cel înțelept sau nepriceput ? Unde iaste frumusețea și îndulcirea lumii aceștii, unde vitejia și țelepciunea veacului acestuia, unde iaste *nălucirea și ințălăpciunea acelor nestatornice* (s.n.), unde iaste bogăția cea putredă și deșartă ?'' (*Crinii țarinii,* ms. citat supra, f. 6[r]).

Motivul vieții ca somn (vis), atât de frecvent în baroc, apare și el, adăugat de un copist într-un ms. (B.A.R. *3093*, f.69[r]) din 1776, conținând *Întrebări și răspunsuri, Pilde filosofești, Alexandria*:

,,Adăogai încăș și aceste întrebări filosofești: De ar socoti omul sfârșitul său și trecerea aceștii vieți, cu adevărat ar vedea cum <î>l cutremură faptele lui și cea multă a lui înșălăciunea. Viața iaste un somn dintru carele nu ne mai putem deștepta, fără numai la ceasul morții noastre. Viața omului iaste un drum carele duce pre om spre moarte''.

În mod evident, la sfârșitul sec. al XVII-lea și în cursul sec. al XVIII-lea se produce o îngemănare a elementelor baroce de sursă occidentală cu filonul de tip baroc existent în literatura post-bizantină. Această sinteză se realizează organic

şi, foarte adesea, este imposibil de demarcat, în lipsa unor date ferme privind originea unui anumit text sau sursele unor procedee stilistice, în ce măsură avem de a face cu una sau cu alta dintre cele două posibilităţi. Dacă, de pildă, în *Divanul* lui Cantemir, întâlnim referiri la caracterul iluzoriu al fenomenelor lumeşti, putem vorbi şi de o predilecţie a lui Cantemir pentru motive de tip baroc, dar trebuie să avem în vedere şi sursele pe care le foloseşte scriitorul.

Proteu, eroul emblematic al întregului baroc occidental, apare menţionat în *Divanul*, dar numai în *Cartea a III-a*, deci se poate conchide că această referinţă îi aparţine de fapt lui Wissowatius şi este de sursă occidentală (vezi III, 56). Se observă însă că accentuarea discrepanţei dintre *aparenţă* şi *esenţă* se găseşte şi în celelalte părţi ale *Divanului*. Citām, spre exemplu, chiar din a doua predoslovie (*Carte cătră cetitoriul*, unde, alături de *pilda celor trei meşcioare* sau „luminoase şi neprăvuite oglinde'', cu sursa în *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna, apare şi *pilda celor două pahare* (Păharul vieţii şi păharul morţii). În această din urmă pildă Cantemir insistă asupra aparenţelor înşelătoare, realizând în fapt o inversare a uzitatului topos al *paharului morţii*, pentru că, în forma în care se află expusă aici această pildă, *paharul vieţii* este cel care reprezintă jertfa lui Hristos, iar *paharul morţii* este cel care conţine băutura nebuneştilor desfătări ale lumii. Cititorul este deci îndemnat să nu se încreadă aparenţelor, amăgelii „trupeştilor ochi'', ci să aleagă paharul credinţei în jertfa lui Hristos. Jocul înşelător al aparenţelor este marcat şi de sensul cuvântului „a arăta'' - comp. cu sensurile gr. *phaino*: *a* (*se*) *arăta*, cuvânt aplicat în general manifestărilor lumii fenomenale – pe care Cantemir îl foloseşte tocmai

pentru a sublinia caracterul amăgitor al urâţeniei sau frumuseţii exterioare („cea pe denafară''); „Pentru nearătarea dară cea pe denafară, o, iubitule, nu te scărândăvi, nici te mâhni, căci frumos iaste, numai trupeştilor ochi *nearătos a fi li să pare* (s.n.); ce, cu dragoste priimindu-l, ia, bea, că, sufletul săturându-l, a necurăţiilor pojar şi înălţată pară va stânge şi va, potolind, stâmpăra.'' (f.VI^{r})

Elogiul ascetismului, denunţarea caracterului iluzoriu al vieţii pământeşti sunt trăsături care apar într-o serie întreagă de scrieri care au circulat în literatura română veche. Le găsim chiar şi în opere al căror scop era cu totul altul decît îndemnul de a lua calea sihăstriei; ele caracterizează în fapt, aşa cum se ştie, întreaga literatură de sursă bizantină, reprezentând un program de instrucţie ascetică (precum în cazul romanului iniţiatic *Varlaam şi Ioasaf*, la origine scriere budistă), dar şi un mod specific de a vieţui creştineşte în lume (vezi *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*). Ilustrativ este pentru simbioza „tradiţiei baroce'' cu elementele baroce de sursă apuseană (unele reprezentând însă tot elemente orientale, introduse în circuitul european mai ales prin intermediul barocului spaniol) faptul că, dorind să îmbine schema unui roman iniţiatic cu cele ale unui roman de reconstituire istorică, Sadoveanu va recurge, în *Creanga de aur*, la o anume concepţie asupra morţii, concepţie în ale cărei forme de exprimare pot fi regăsite cu uşurinţă multe dintre trăsăturile specifice literaturii româneşti pe care le-am expus sumar mai înainte. Iată doar cîteva exemple: În momentul despărţirii lui Chesarion Breb de Maria, acesta rosteşte următoarele cuvinte: „Într-adevăr acolo (în Egipt – n.n.) am cunoscut lumina. Aflarea acestui lucru, mărită Doamnă, nu trebuie să-ţi aducă mâhnire. Iată, ne vom

despărţi. Se va desface şi *amăgirea care se numeşte trup* (s.n.)''. În episodul în care Chesarion Breb îi ghiceşte împărătesei Irina revin idei similare:'' – Semnul lui 13 arată moartea ? s-a înfricoşat Vasilisa.. /.../. – Moartea nu-i decât un popas, slăvită Doamnă, i-am răspuns. Ceea ce pare un sfârşit nu-i decât alt început.''

Acest fel de a înţelege moartea derivă dintr-un model pe care Sadoveanu îl preia din literatura română veche, din cărţile populare pe care le cunoştea în amănunt, ca şi dintr-o serie de texte religioase cu caracter omiletic care, de asemenea, se ştie că s-au numărat printre lecturile sale predilecte. Extrapolarea cronologică a acestui model într-o epocă ancestrală nu dă impresia unui anacronism tocmai pentru că perioada destul de lungă, de aproape patru secole, în care prezenţa acestui model este atestată la noi în numeroase scrieri îndreptăţeşte considerarea sa drept o permanenţă a acestor ,,oameni şi locuri''. Dacă acest spirit îşi are rădăcinile într-un dat ancestral sau reprezintă un model livresc, un rod al *educaţiei religioase*, aceasta este o problemă dificilă, care depăşeşte cadrul unei lucrări cu caracter filologic. Ceea ce se poate constata însă din texte este că, de la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* (ante 1521) şi până la sfîrşitul secolului al XVII-lea, din scrieri slavo-române, greceşti şi româneşti, precum şi din traduceri, se încheagă o imagine destul de clară a faptului că un anumit mod de comportare în faţa morţii, socotit drept caracteristic numai mediului monahal, apare atestat şi în cazul mai multor portrete de personalităţi istorice laice. Chiar dacă am presupune că modelul literar funcţiona numai în *scrierea* cu caracter biografic, nu şi în cursul evenimentelor reale, totuşi trebuie să admitem că exista şi o

recesivitate a acestui model literar de comportament către comportamentul real al indivizilor. Modelul este cel din martiriologhioane, cum vom vedea mai jos, dar există suficiente evenimente reale, dacă ar fi să ne amintim numai de sfârşitul tragic al lui Constantin Brâncoveanu şi al fiilor săi, care ne confirmă că acest model de comportament fusese asumat şi de mireanul cu educaţie religioasă. Descrieri ale unui atare model de comportare în faţa morţii pot fi citate din mai multe cronici.

Ne-am oprit aici la unul dintre ele care, atât prin data atestării sale, cât şi prin caracterul său exemplar ilustrează cu exactitate în ce consta acest model. Exemplul se referă la moartea marelui postelnic Constantin Cantacuzino, tatăl Stolnicului, aşa cum este ea narată în cronica rimată intitulată în româneşte *Poveste de jale şi pre scurt asupra nedreptei morţi a prea cinstitului Constantin Cantacuzino, marelui postealnic al Ţării Româneşti*...

Textul a fost redactat iniţial în greceşte, iar traducerea românească îi aparţine lui Radu Greceanu. Întrucât textul a fost publicat de mai multe ori şi comentat, inclusiv de noi (vezi D. Simonescu, 1967, pp. 35-48; *Crestomaţie de literatură română veche*, II, 1989, pp. 193-199), dar nu din perspectiva care ne interesează acum, vom menţiona aici doar că textul reia opoziţia dintre păcatul trufiei şi virtutea înţelepciunii smerite, opoziţie existentă atât în texte de tradiţie bizantină, cât şi în *Floarea darurilor*, carte populară în epocă, provenită din spaţiul italian.

Moartea postelnicului se datorează faptului ,,că priiatenii săi cei buni, care-i iubiia foarte / <pe > acela l-au zavistuit şi l-au adus la moarte / cel ce cu blagocesvie şi frică

dumnezeiască / şi cu smerire pururea pohtiia să trăiască...''. Felul în care primeşte moartea nedreaptă postelnicul poate părea o prefigurare a ,,resemnării'', dar, cum vom vedea, el ilustrează o concepţie deloc izolată în contextul scrierilor epocii:

,,Decii să duc şi la boiariu, îi zic să să dăşteapte,
să meargă la bisearică, nimic să nu aşteapte.
Şi el, mirându-să, zicea: <<Oameni buni, nu e vreamea,
că dăcuseară încă iaste, de-utrăne nu e vreamea !>>
Şi cu degrabă să sculă, la bisearică mearse
şi lacrăme neincetate începu ca să vearse.
Veade făclii şi lumânări că toate-era aprinse,
Închină-se şi roagă-se, cu inimă întinsă.
Atuncea-îi zic: <<Jupâne, mergi să te priceştuieşti,
Că viiaţ-această putredă vei să o priimeneşti !>>
Şi-îndată să spovedui la duhovnic părinte
şi cu smerire să ruga cerescului Părinte.
Toată noaptea stă la rugă, cu multă osârdie
şi dimineaţa s-au aflat la sfânta liturghie.
Şi iertăciune, cu smerire, dăspre toţi ş-au luat,
apoi cu frică el au mersu de au îngenunchiat
şi cu preasfintele taine el să priceştuiaşte
şi mulţămita Domnului cu lacrămi săvârşaşte:
<<- Fie numele Domnului de-acum blagoslovit !>>
Aceasta zice şi tăcu acest prea fericit.
Nu să-ngrozeaşte nicecum, nice să spăimântează,
nice plânge cu obidă, nice să întristează,
ce, cum au fost el mai nainte la toate pedepsit,
aşa şi asupra morţii au stătut îndârjit.
Ieşiră dân bisearică şi mearsără în casă

şi porunci egumenul să grijească dă masă,
să facă-ospăţ boiariului ca să-l mai îmbuneaze
şi de multa inema rea ca să-i mai alineaze.
Şi el la masă au şăzut, după orânduială,
nimic din obşte n-au ieşit fără de socoteală.
Iară din masă n-au luat nimic să bage în gură,
nice bucate, nice ceva, sau măcar băutură,
ce zice: <<Eu am ospătat pâinea cea îngerească
şi păhari eu am priimit, să-m dea viiaţă cerească.
Mâncat-am trupul lui Hristos, nu voiu-altă mâncare
şi sângele lui am băut, să nu aibu-însetare.
Vreadnică iaste hrana-aceasta de saţiu ca să-m ţie
şi-altă mâncare nu pohtescu, măcară cum să fie !>>

Din fragmentul citat pot fi desprinse următoarele caracteristici ale atitudinii în faţa morţii: înţeleptul smerit, cunoscându-şi ceasul morţii, se îngrijeşte de rânduiala ,,primenirii vieţii acesteia putrede'', îndură cu demnitate vestea morţii, nu cere răgaz ori îngăduinţă, nu învinuieşte pronia divină, deşi este condamnat la moarte pe nedrept, nu are manifestări de disperare, refuză hrana pământească, dar nu ,,ospăţul de despărţire'', act ritual, simbolic, de comuniune cu cei rămaşi aici. Toate aceste manifestări reprezintă rodul educaţiei religioase (''.. cum au fost el mai nainte la toate pedepsit <învăţat, educat>,/ aşa şi asupra morţii au stătut îndârjit...''). La configurarea acestui model de comportare au contribuit mai multe surse. Noi le vom enumera aici doar pe scurt.

Unele reprezintă, în literatura şi în ritualul creştin, menţinerea unor rituri funerare antice, precum *agapa* sau *ospăţul de despărţire* (diferit de *parastase* sau *pomeni*); ele au persistat în viaţa comunităţilor până în prezent, constituind, în fapt, însăşi raţiunea de existenţă şi organizare a acestor comunităţi, alături de cultul ,,moşilor'', iubirea de moşie sau patrie. Altele îşi au sursa în *Vechiul Testament* şi în apocrifele vetero-testamentare: cunoaşterea sorocului morţii, refuzul hranei pământeşti (vezi infra, legenda morţii patriarhului Avraam); altele provin din omiletica creştină (vezi infra omilia hrisostomică privitoare la suportarea cu demnitate a momentului morţii, atât de către cel ce moare, cât şi de rudele acestuia). ,,Rânduiala'' pregătirii pentru moarte este, până în amănunt, conformă cu ritualul ortodox: spovedania, iertăciunile, rugăciunile, priceştania, taina sfântului maslu.

Întâlnim, de asemenea, locuri comune ale literaturii de edificare morală, dintre acestea cel mai cunoscut topos fiind cel al *paharului morţii* (vezi infra, *potiriul* sau *topsecul morţii* în legenda morţii patriarhului Avraam, *păhariul dires* în *Vieţile svinţilor* a lui Dosoftei; interpretarea toposului în *Poveste de jale...* este similară celei citate mai înainte din *Divanul* lui Cantemir).

Acelaşi model de comportare apare, de fapt, şi într-o serie de cărţi populare; este cunoscută ,,creştinarea'' unor romane populare precum *Alexandria* ,,sârbească'' şi românească (derivată din versiunea *Pseudo-Callisthenes*, în care foarte multe elemente dovedesc acest proces; dintre acestea e de menţionat aici, pentru tema care ne interesează, episodul morţii lui Alexandru) sau *Varlaam şi Ioasaf*, precum şi introducerea unor elemente creştine în compoziţia

legendelor vetero-testamentare, de pildă episodul arătării Sf. Treimi în legenda morţii patriarhului Avraam, într-o formă asemănătoare celei din *Palea historica*; de altfel această interpretare a naraţiunii din *Facerea* XVIII, 2-10 este curent acceptată.

Între scrierile care au circulat în literatura română veche, legenda morţii patriarhului Avraam reprezintă cel mai amplu text în care sunt expuse momentele premergătoare morţii unui personaj dintre ,,cei fericiţi'', prefigurându-se astfel un model literar ale cărui trăsături le vom întâlni frecvent în literatura hagiografică. Spre deosebire de *Viaţa sf. Vasile cel Nou*, cu care a fost relaţionat textul *VM* (R.P. Dmitrieva, 1964, pp. 13, 25 et passim), în care ponderea o deţine partea apocaliptică a legendei (*Vămile văzduhului*), singurul element de legătură cu textul *VM* fiind descrierea similară a personificării Morţii (vezi ediţia Mariei Stanciu Istrate, *Viaţa Sfântului Vasile cel Nou şi Vămile văzduhului*, Bucureşti, 2004, a versiunii derivate din slavonă, manuscris 100 BFA Cluj, în care personajul Morţii îi apare Teodorei „ca un leu răcnind”, care „de toate armele avea”, f. 50^{v} sq; mai apare şi toposul paharului morţii), în legenda morţii patriarhului Avraam ponderea o deţin: anunţarea morţii, pregătirea pentru ceasul morţii, cererea pentru acordarea unui răgaz etc., partea de apocalipsă fiind redusă ca importanţă în economia textului. Întrucât legenda morţii patriarhului Avraam nu a fost până acum pusă în relaţie cu textul *VM* , vom încerca în continuare să indicăm unele puncte comune între aceste două texte.

După cum se ştie, legenda morţii patriarhului Avraam se păstrează în unul dintre cele mai vechi codice româneşti,

Codex Sturdzanus, între așa-numitele texte măhăcene analizate încă de către Hasdeu în volumul al II-lea din *Cuvente den bătrâni*, 1879, pp. 179-200 (vezi și Gh. Chivu, rezumatul tezei de doctorat consacrată acestui codice; idem, în LR, XXVI, 1977, nr. 3 și LR, XXVII, 1978, nr. 1 și în studiul introductiv al ediției codicelui, 1993, pp. 118-120). De la analiza lui Hasdeu și până acum au fost aduse, mai ales de către N. Cartojan și de către Emil Turdeanu, multe completări, atât în ceea ce privește sursele textului acestei legende, cât și în ceea ce privește numărul de manuscrise care îl conțin. Versiunea pe care o prezentăm mai jos, pe de o parte din perspectiva legăturilor cu textul *VM*, pe de alta din perspectiva contribuției sale la cristalizarea unui anumit model de *ars bene moriendi* în spiritualitatea românească, este o versiune datând din jurul anului 1750, publicată de noi în 1991, în numărul omagial dedicat lui Emil Turdeanu de către „Revista de istorie și teorie literară" (t. 39, nr. 3-4, pp. 291-297). Ea este aproximativ contemporană cu primele copii ale textului *VM*. Importanța ei constă nu numai în faptul că nu fusese cunoscută cercetărilor anterioare, ci și în acela că reprezintă, față de cele mai vechi versiuni românești, traduse după surse slavone care conțineau redacții mult mai scurte și parțial deformate ale textului legendei, traducerea direct din grecește a unei redacții mult mai ample. Întâlnim în această versiune multe elemente a căror circulație în folclorul românesc era dificil să fi fost explicată în lipsa atestărilor circulației românești a acestei forme a legendei. De asemeni, din punct de vedere lexical, ea conține termeni sau locuțiuni (*vâlhvă*, *a veghea voia* etc.) care apar și în versiunile textului *VM* sau în paralelele folclorice ale acestuia.

Familia manuscriselor care conțin această versiune lungă, tradusă din grecește, este destul de numeroasă. După semnalarea existenței ei în literatura română, făcută de Gaster pe baza a trei manuscrise, aflate toate la acea dată (1887) în posesia sa și intrate apoi în fondurile Bibliotecii Academiei, numărul de copii manuscrise a fost augmentat de către N. Cartojan (1929) cu încă opt și de către E. Turdeanu (1973, 1981) cu încă șapte.

Cronologic, cel mai vechi manuscris al acestei familii rămăsese a fi considerat actualul ms. B.A.R. *1151* din 1777, fost ms. Gaster *90* (actualul ms. B.A.R. *1157*, datat de Gaster cu aproximație în jurul lui 1750, este de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea; vezi *CM*, IV, p. 223 sq.). Ms. *1151* este și cel mai vechi miscelaneu datat care conține o copie a textului *VM* (ms. *3518*, cca. 1770, este datat cu aproximație).

Față de manuscrisele cunoscute până acum, versiunea legendei morții patriarhului Avraam, păstrată în ms. 76, BFA Cluj), reprezintă nu numai o copie necunoscută, ci, probabil, și *cea mai veche copie păstrată a acestei versiuni lungi*. E. Turdeanu (1981, p. 233) afirma de altfel, bazându-se pe copiile cunoscute până atunci, între care cea mai veche data deci din 1777, că traducerea s-a făcut în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ceea ce acest manuscris confirmă (afirmația lui Cartojan, 1929, p. 87 și 1974, p. 111, care situa pătrunderea versiunii lungi „către sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea" se baza pe faptul „că avem copii făcute pe la 1750"). Dar trebuie menționat faptul că anumite forme silnice de limbă, calchiate după grecește, care apar în acest manuscris atestă faptul că textul reprezintă o

copie destul de fidelă şi, probabil, apropiată în timp a protografului traducerii.

Principalul element compoziţional din cuprinsul legendei ar putea fi considerat contrastul dintre felul în care moartea se arată „celor drepţi" şi felul în care se arată „celor păcătoşi" („cele două chipuri ale Morţii" – temă cu bogate reprezentări iconografice în pictura bisericească). Încă de la primele menţiuni ale legendei (Origen, Sf. Epifanie) apar referiri la această temă şi este posibil ca în mediile alexandrine să se fi produs contaminări între motivul *insulei fericiţilor* şi cel al *urmaşilor lui Sith* (vezi şi episodul întâlnirii lui Alexandru în „ostrovul Macaron" cu Ivantie împărat, „urmaş al lui Sith", precum şi legenda călătoriei lui Sith la rai). Importanţa acestui element compoziţional poate fi urmărită şi în cadrul transformărilor pe care le suferă textul *VM* în circulaţia sa pe teren slavon şi românesc (e vorba de ponderea compoziţională a unui citat hrisostomic despre moartea drepţilor, citat interpolat în locul în care primele versiuni slavone traduse din germană conţineau un citat asemănător ca sens, dar din Fericitul Augustin). Rolul esenţial al acestui element compoziţional din *Moartea patriarhului Avraam* este probat şi de faptul că el nu lipseşte nici din versiunea slavonă şi nici din cea românească scurtă, reprezentată în română de ms. B.A.R. *2158* (citat de N. Cartojan ca aparţinând familiei care conţine versiunea lungă tradusă din greceşte; de fapt aparţine versiunii scurte, traduse din slavonă, după cum a arătat E. Turdeanu, 1981, p. 232) şi de ms. B.A.R. *5299*, alături de care Gh. Chivu aşează şi ms. B.A.R. 5318 (fost 6042, publicat de noi în numărul omagial Emil Turdeanu, citat mai sus). Similitudini apar şi între recitativul Morţii din ms. croat din 1468, unul dintre cele mai vechi manuscrise reprezentând versiunea scurtă – Turdeanu, 1981, p. 219 – şi recitativul Morţii din textul *VM*. Este de asemenea de presupus că, dacă versiunea din *Codex Sturdzanus* nu ar fi fost deteriorată, ea ar fi conţinut şi episoadele referitoare la „cele două chipuri ale Morţii". În afară de acest element comun versiunilor mai vechi şi celor mai noi ale legendei, element definitoriu pentru modelul comportamental al „întâmpinării morţii", în versiunea lungă întâlnim mai multe motive compoziţionale şi unele locuri comune care lipsesc din vechile versiuni. Între acestea putem enumera: potirul sau „toapsăcul morţii" (vezi E. Turdeanu, 1981, pp. 237-239), coasa, vestirea morţii (moartea – chemare împărătească, „răvaşul dumnezeiesc", tocmirea lucrurilor ş.a.), majoritatea atestate în multe alte scrieri omiletice sau hagiografice (vezi, de exemplu, motivul coasei morţii, care îi prilejuieşte lui Marko Marulić construcţia unei întregi parabole, a XXXIX-a din cele *Cinzeci de parabole*, databilă ante 1510, vezi *Opera omnia* XI, 1992, pp. 426-427.

Nu este locul să dresăm aici un inventar al tuturor acestor elemente existente în literatura română veche, nu numai în cărţi de „factură sapienţială", ci şi în romane de „factură eroică", aşa cum este considerată a fi *Alexandria*, după cum nu este locul să urmărim în ce măsură între elementele unei viziuni tradiţionale asupra vieţii şi a morţii preluate în scrierile lui Eminescu, Sadoveanu sau Blaga figurează şi motive orientale venite prin filieră apuseană (vezi de pildă raporturile lui Eminescu cu literatura veche, dar şi cu scrierile lui Gracián sau Schopenhauer).

Dacă vom încerca să situăm textul de care ne ocupăm (*VM*) în descendenţa concepţiilor medievale asupra morţii, vom observa că, deşi morala dialogului dramatic este similară acestora, totuşi, prin personajul Viteazului teama de moarte capătă accente tragice. Acest lucru este confirmat de altfel şi de către indiciile pe care le oferă situarea cronologică şi geografică a sursei prime a textului în perioada de început a Renaşterii apusene. Atitudinea Viteazului în faţa Morţii este diferită de cea a călugărilor sau a mucenicilor care primeau cu seninătate vestea morţii, după cum ne încredinţează numeroase hagiografii. Împăcarea lor cu gândul morţii era rezultatul unei îndelungi pregătiri (*preparatio*) după principiile ştiinţei de a te comporta demn în faţa morţii (*artes bene moriendi*). Pe aceştia vestea morţii îi găseşte pregătiţi sufleteşte ca, după un trai plin de faceri de bine şi de milostenii sau după ani de pocăinţă, să meargă la Împăratul ceresc. De aceea felul concret în care se produce moartea nu are pentru ei nici o importanţă. Sfântul mucenic Foca, făcătorul de minuni (23 iulie; după I. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus,* Bruxelles, 1863, s.v., e vorba de Sf. Foca cel Mare) primeşte vestea morţii printr-un porumbel cu grai omenesc. I se arată şi felul groaznic în care va muri, fără ca acest lucru să-l înspăimânte: „Decii i s-au vădit şi sfârşenia cé de mucenic ce era să-i vie, că veni un porumb de-i şădzu în cap şi-i pusă cunună şi-i grăi omeneşte de-i dzâsă: <<Păharul ţi s-au dires şi trebuie să-l beai !>>, carele de-acia s-au spodobit de l-au băut în dzâlele lui Traian împărat, luând sfârşenie de sabie şi de foc''; imaginea este similară celei din *Moartea patriarhului Avraam*, unde în versiunile clasificate de Emil Turdeanu, 1981, p. 209, în

familia sl. 4 şi rom. 2, Dumnezeu coboară la el în chip de călător şi-i dă un măr şi un porumbel frumos, în timp ce în versiunile publicate de noi imaginea morţii este terifiantă.

De neînţeles pentru persecutori (vezi mai ales 4 Mac., în BB – *A lui Iosip la Macavei carte, adecă Pentru sângurul-ţiitoriul gând,* unde moartea martirilor este considerată un exemplu menit să purifice întreaga comunitate:''...lăudându-se nu numai de către toţi oamenii de vitejie şi răbdare, *ce încă şi de ceia ce i-au căznit* (s.n.) pricină fură a să surpa cea de asupra limbii tiranie, biruind pre tirani cu răbdarea, cât a să curăţi fu pren ei moşia'' – p. 740; pentru sensurile cuvântului „moşie'', vezi infra), ignorarea chinurilor morţii de către martiri constituie însă pentru omul înţelept o dovadă a faptului că lumea fenomenală reprezintă numai o aparenţă pentru cel care a ales calea slujirii lui Hristos.

Argumentaţia cea mai coerentă a acestei concepţii o oferă Cantemir în *Divanul*, I, 51. Pornind, ca şi în *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna, scriere cu care *Divanul* are multe puncte comune, de la citatul din *Mat.* VI, 24 (vezi *Divanul*, I, 34): „...nime a doi domni a sluji poate'' şi de la ideea „lepădării de sine'' din *Mat.* XVI, 24 (vezi *Divanul*, I, 51): „Cine va să vie după Mine să să leapede de sine'', martirii care au agonisit „titul fericirii'' urau lumea până într-atât încât „când le dzicea cineva că vor să moară, adică să iasă din tine (din lume – n.n.), atuncea bucurie nespusă şi nepovestită le veniia şi, pe lângă acea fericită şi nu în zădar bucurie, ori fie ce fealiu de cumplită, otrăvită şi nemiloasă moarte în samă nu băga, ce, unii intrând în foc ca cum ari întra în roaă, alţii intrând în ger şi în gheţuş ca cum ari intra în căldură şi în feredeu; alţii, cu vine de bou bătuţi, ca cum ar fi cu daruri dăruiţi; alţii, de

coadele a cai sireapi şi nemoliţi, cu iute alergătură târâiţi şi pre a uliţilor pietre şpărcuiţi, *ca cum ar fi în primblări şi în privelişti îmbla* (s.n.) şi a altora a mulţi alte multe fără măsură cumplite şi nusufferite pedeapse pătimiia şi pentru aceastea nemică nicicum să scărândăviia, ce mai vârtos cu dragă inemă şi veasăl suflet către dânsăle (adecă către munci) alerga. Şi pentru ce aşea ? Pentru ca, cu un ceas mai înnainte din tine (din lume –n.n.) să iasă şi la ţeanchiul cel ce din a lor cuconie a agiunge siliia să agiungă''. La fel ca şi în pasajul imediat următor al capitolului, în care sihaştrii, pentru a scăpa de *priveliştea* acestei lumi (pentru ca ,,hulita ta grozăvie să nu prăvască'') amăgitoare (,,carea slabilor de fire trupeştilor ochi oarece frumseaţe a avea să pare, cu carea cei mai mulţi *prin amăgeala necunoştinţii rău să amăgesc*'' – s.n.), aleg calea pustniciei, şi în lexicul acestui capitol predomină cuvintele legate de acţiunea de ,,a privi''. Perspectivismul, prin continuul joc dintre aparenţă şi esenţă, câştigă noi valenţe şi din examinarea caracterului iluzoriu al unui alt dat al conştiinţei, anume *timpul* (vezi D.H. Mazilu, 1996, pp. 250-252, cap. ,,Lumea dată cu împrumut", titlu care parafrazează versurile lui Miron Costin ,,vacul nostru cu-mprumut dat în datorie / ceriul de gândurile noastre bate jocurie").

Încrederea în providenţa care fixează ,,ţenchiu şi soroc de sfârşire'' nu numai oamenilor, ci şi împărăţiilor nu este neapărat dovada unei atitudini fataliste medievale, nici a unui agnosticism de factură orientală, cum întâlnim în legenda de origine budistă a ,,Îngerului morţii'' examinată de Gaster, ci, din perspectivă morală, armarea sufletească pe care o dă conştiinţa unei vieţuiri în fapte bune.

Iată cum apare acest topos într-o însemnare târzie (din 1824), făcută de Emilian Moga, diacon la Sălişte (Sibiu), pe un exemplar din *Învăţături creştineşti* a lui Ioan Bob (Blaj, 1805):

Astăzi mi-au sosit şi mie
de la Înalta Împărăţie,
de la Împăratul cerescul
răvaşul dumnezeiescul (*s.n.*)
lumea să o părăsescul (*sic*).

Ideea ,,sorocului de viaţă şi de moarte'', cu sursa tot în *Eclesiast,* apare aici exprimată prin intermediul unui alt loc comun cu multiple valenţe (cf. scrisoarea *către* morţi într-un bocet din Ţara Lăpuşului, citat în paragraful consacrat paralelelor folclorice ale temei, precum şi *testamentul* şi *lăsarea cu limbă de moarte,* în paragraful consacrat coordonatelor antropologice ale temei). În mai multe cărţi şi legende populare, cei care au vieţuit în fapte plăcute Domnului pot obţine o amânare a sorocului morţii spre a-şi tocmi casa sau treburile împărăţiei (vezi *Alexandria*). Modelul biblic al acestui motiv îl găsim în 4 *Regi*, XX, 1-11 (vezi în BB, *A Împărăţiei* IV, XX, 6:'' Şi voiu adaoge preste anii tăi 15 ani…''), în episodul amânării morţii lui Iezechia.

În textul *VM* menţionarea acestui motiv (,,Doamna mea Moarte, mă rog mai îngăduieşti-mă şi îţi întoarce mânia ta de la mine, fiindcă nu sânt gata de moarte, ca să nu caz desăvârşit în gura diavolului !'' –ms. B.A.R. *1735*, f. 162[v]) are tocmai menirea de a aminti ascultătorilor că orice ceas pierdut în păcate şi desfătări trupeşti poate fi cel de pe urmă (,,…de în păcate şi desfătări trupeşti poate fi cel de pe urmă (,,…de acum înainte vei să te pocăieşti de păcatele tale ? Când beai şi mâncai ca un porc fără dă vreme şi te veseleai întru binele tău

şi mutai pocăinţa din zi în zi, pentru ce n-ai vrut mai nainte vreme să te pocăieşti de păcatele tale, nici ai dat milostenie săracilor ?'' – *ibidem*, f. 163r).

Amânarea sau „mutarea pocăinţei'', ignorarea sorocului inevitabil al morţii sunt amintite foarte des în cazanii; de pildă în *Cazania* lui Varlaam îndemnul la pocăinţă este ilustrat prin parabola morţii omului bogat („Zis-au bogatul: Desface-voi hambarele /jitniţele/ mele şi mai mari le voi face...''). Această pildă a avut de altfel o mare circulaţie în miscelaneele româneşti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. O altă omilie (a lui Ioan Hrisostomul) care a circulat în mai multe manuscrise slavone şi româneşti este construită în întregime pe motivul „răvaşului ceresc'' care vesteşte moartea. Intitulată *Învăţătură pentru morţi, că să nu-i plîngem prea tare,* ea se deschide prin compararea morţii cu chemarea unui supus la curtea împărătească şi se încheie cu îndemnul la pregătirea continuă pentru ceasul morţii; aşa cum, înfăţişându-se la curtea împărătească, supusul îşi pregăteşte veşminte şi hrană pentru călătorie, omul are a se pregăti pentru ceasul morţii prin milostenii şi rugăciuni. Motivul central al omiliei este reluat şi nuanţat printr-o serie de alte comparaţii, frecvente în literatura omiletică bizantină (trup/suflet: bordei/palat/; lume pământeană/lume cerească: vanitatea trăirii în lumea amăgitoare/fericirea ajungerii „moşiei/ patriei/ ceriureşti'' etc.). Caracterul consolator al discursului, enunţat încă din titlu, este slujit de întreţeserea acestor serii de comparaţii; dacă trebuie să ne veselim şi să ne bucurăm atunci cînd un supus este chemat din bordeiul său murdar şi mizer şi grăbeşte a se duce spre frumoasele palate împărăteşti, iar sufletul omului aleargă şi el, fugind din trup ca dintr-o temniţă

murdară, către Creatorul său, atunci cei ce-l plâng se arată a fi cu totul potrivnici lucrării dumnezeieşti, dosădind faptele Acestuia. Mai bine ar fi să plângă atunci cînd se naşte un copil, căci se naşte şi vine către „tristeţea acestui veac deşert''. Singurul motiv admis ar fi dacă cei rămaşi ar plânge pentru păcatele celui răposat.

Cea mai importantă omilie pe tema morţii, asemănătoare, în unele pasaje chiar identică, cu discursul funebru al dascălului Toader, este însă cea conţinută în una dintre cele mai vechi tipărituri cu caracter omiletic din literatura română, anume *Învăţături preste toate zilele,* Câmpulung, 1642. Omilia are un titlu asemănător celei de care ne-am ocupat mai înainte: *Cuvânt de învăţătură pentru moarte, ca să nu foarte plângă creştinii pentru cei ce mor.* Având acelaşi izvor hrisostomic, intermediat probabil de *Cazania* de la Zabliudov (cf. şi B.A.R., ms. slavon *135*, f. 181v: Jako podobaet nam umirati prisno volnuju sŭmŭrtiju i o blagosŭstavlenij / Cum ni se cuvine nouă a muri pururea cu moarte de voie şi despre buna rânduială), omilia din cuprinsul *Învăţăturilor* de la Câmpulung, cea din ms.-ele slavone şi româneşti citată mai sus şi discursul dascălului Toader conţin şi o serie de diferenţe compoziţionale. Astfel, în omilia de la Câmpulung, motivul „răvaşului ceresc'' este menţionat chiar la începutul textului („Că mulţi, fraţilor, vedeam ieri vii, carii vorbiia şi să bucura cu noi dempreună, iară acum eu văzu că nu sântu. *Ce au doară s-au dus cătră vreun om mare de dânsul chemaţi* – s.n.-, au zac în aşternut şi aşteaptă moartea ?''), dar el nu constituie motivul central al compoziţiei. De asemeni, între omilia de la Câmpulung şi discursul dascălului Toader, pe lângă similitudinile amintite mai sus (vezi

Crestomaţia de literatură română veche, I, p. 141 şi *Învăţături*..., Câmpulung, 1642, f. 42 sq.), apar şi diferenţe în construcţia discursului, dintre care mai importantă ni se pare a fi tocmai cea privitoare la situarea motivului *memento mori* după evocarea preeminenţei omului între făpturile lui Dumnezeu („Puţinel că iaste omul mai mic decât îngerii...") şi a căderii sale din starea paradisiacă în urma păcatului originar.

Ceea ce uneşte însă aceste trei versiuni ale omiliei despre moarte este interpretarea alegorică (tâlcuirea) ritualului înmormântării şi accentul pus pe concepţia creştină asupra învierii morţilor. De exemplu, în discursul diaconului Toader, găsim următorul pasaj: „Păgânii, necredincioşii să plângă morţii săi, iară noi să credem că va veni un ceas cându vor audzi morţii glasul Fiiului <lui> Dumnedzău..."; în *Cuvânt de învăţătură*...1642, pasajul este mai amplu: „Ellinii, ovreaii, samarineanii şi cealealalte limbi păcătoase şi păgâne, aceia să-ş plângă morţii lor, iară noi să ascultăm pre Hristos ..."; în schimb lista manifestărilor considerate exagerate şi incriminate ca atare: (spargerea hainelor, bocetele, dezgolirea capetelor) este mai amplă în discursul diaconului Toader, unde apar şi „dârăirea obrazelor", smulgerea părului şi alte forme de automutilare rituală condamnate, cum se ştie în VT: *Deut.* 14,1-2; confer şi *Lev.* 19,27-28; vezi J. Frazer, 1923, IV, 3, passim.

Menţionăm că interpretarea alegorică a ritualului înmormântării provine la dascălul Toader tocmai dintr-o cazanie bisericească de tipul celei conţinute şi în tipăritura de la Câmpulung (cf. V. Pârvan, 1904).

De altfel, aşa cum se vede şi din situarea omiliei din 1642 în cuprinsul tipăriturii, între *Slovo na poklonenie čestnago i životvorjaštvago krsta vŭ nedelju 3 svjatogo posta*, f. 29 sq. / Cuvânt la închinarea cinstitei şi de-viaţă-dătătoarei cruci, în duminica a treia a sfântului post / şi *Învăţătură pentru ca să nu urgisască nimine pe preotul*, f. 49^{v} sq., tendinţa principală a acestei omilii este aceea de a argumenta respectarea ritualului creştin ortodox ca expresie fidelă a concepţiei creştine despre vieţuirea în lume şi despre moarte.

În încheiere, credem că se poate afirma că elementele tradiţionale ale viziunii asupra morţii şi ale atitudinii faţă de moarte, aşa cum le întâlnim mai ales în scrierile literare de până la jumătatea secolului al XVII-lea se încadrează în formele ritualizate culte. Numeroase manuscrise conţinând cazanii şi iertăciuni la morţi indică de fapt chiar un exces de ritualizare în ceremonialul funebru din mediul rural (mai ales transilvănean; vezi capitolul următor). Este de notat că în cuprinsul întregii omilii din *Învăţături preste toate zilele*, 1642, nu găsim nici o menţiune a motivului vieţii ca vis sau al vieţii ca spectacol, motive atât de frecvente în literatura apuseană a epocii. Abia spre sfârşitul secolului al XVII-lea se poate vorbi de un prim moment mai acut de criză a conştiinţei şi putem decela elemente ale unei „sensibilităţi baroce", fie în scrieri traduse, precum cele citate la începutul acestui capitol, fie în scrieri aparţinând unei elite intelectuale, mai ales în Moldova (Miron Costin, Cantemir). Acest fenomen se extinde în cursul secolului următor, prin diversificarea scrierilor pe această temă, prin noi traduceri, precum cea făcută de Costandin Eniotul, din greceşte, pe la 1770 (v. B. A. R., ms. gr. 144, ff. 64^{v} – 77^{v}, proză ritmată similară poemelor bizantine citate de G. Moravcsik, 1931).

Totuşi, funcţia rituală şi încadrarea în arhetip sunt vizibile, chiar şi atunci când întâlnim unele elemente aparent insolite

cum ar fi, la 1821, prezenţa efigiei domnitorului Alecu Suţu pe una dintre cele trei colive de la prohod (D. Barbu, 2001, p. 197) sau elementele „spectaculare" ale unor ceremonii funebre (V. Barbu, 1994, p.119). E de citat în acest sens şi cazul unui testament, din 1848, al lui Iordachi Mălinescu, patriot ardent care lasă cu limbă de moarte ca sicriul să nu-i fie împodobit „cu nescai stofe", ci doar „zugrăvit cu cele trei coloare naţionale şi anume: scândurile de prinpregiur albastri, capacul roşu şi marginile pe la închieturi galbine", iar comândarea să se facă negreşit în limbă românească (vezi *1848 la români,* pp.640 – 642).Chiar dacă se produsese, după 1821, o deplasare dinspre ideea de comunitate creştină (ortodoxă) spre cea de comunitate naţională, funcţia comunitară rămâne dominantă în ritualul funebru.

VI. ACTE RITUALE ŞI ATITUDINI INDIVIDUALE ÎN FAŢA MORŢII. DISOLUŢIA LIRICĂ A TEMEI DIALOGULUI DRAMATIC. REFLEXE FOLCLORICE ALE TEMEI

Modelul „cult'' de comportare în faţa morţii, în fapt modelul promovat de scrierile omiletice creştine, aşa cum transpare el din cele câteva scrieri analizate în capitolul anterior, nu neagă complet tragismul fenomenului morţii, ci încearcă să înlăture singurătatea individului în faţa acestuia. El are o funcţie consolatoare şi, în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură, o funcţie comunitară.

În scrierile de edificare morală de acest tip apar evocate des „lăcaşurile drepţilor'', unde răposaţii vor trăi sufleteşte „cu îngerii de-a-împreună / în nespusă voie bună'' (vezi şi predoslovia la *Dioptra* lui Vitalie de la Dubna în *Crestomaţie de literatură română veche,* II, 1989, pp. 67-72, 76 sau cea de la *Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostomul, Bucureşti, 1691, f. III^r; ediţia Rodica Popescu, Bucureşti, 2001, pp. 14-15), dar descrierile nu au aproape nici o concreteţe, pentru că vechiul topos al „convorbirilor în infern'' nu mai putea fi congruent cu modelul creştin. Apar desigur, în apocrife de genul *Umblarea Precistei pre la munci* descrieri de scene infernale, dar acel aspect specific al toposului, anume „comunicarea cu cei din lumea morţilor'' lipseşte din aceste scrieri (cu excepţia episodului din *Alexandria* citat supra, în cap. III).

În versurile quasi-folclorice de la începutul secolului al XIX-lea reîntâlnim evocarea tragicei nimicnicii a existenţei în termeni similari celor din *Viaţa lumii*: „Viermilor sântem mâncare / pământului îngrăşare...'' (vezi ms. B.A.R. 6007, f. 78[r]). Semnele trecerii prin lume a celor bogaţi şi puternici sunt sortite şi ele pieirii („o piatră, un foişor / acopere vâlva lor...'' – ibidem, f. 78[v]), rămânând în urmă numai faptele cele bune. Este evident că în versurile de acest tip predomină caracterul moralizator. În acelaşi timp este notabil că înlănţuirea unei serii de topoi proveniţi din omiletică („Cela ce nu va să crează/ meargă în mormânt şi vază/ unde zac nenumăraţi/ de la-început îngropaţi/ şi să-m spuie apriiat/ care au fost cel bogat,/ care sărac şi lipsit/ în viiaţă au trăit..." sau „Unde e frumseaţea care/ multora face mişcare?/ Unde easte voinicia,/ unde-i vâlva şi tăria?", ibidem) este aplicată decesului unei anumite persoane, „credinciosul bun şi vestit/ drept Pop Costandin numit", care „cu-a sa de-aicea mutare/ făcu la toţi obidare", atât săracilor, lipsiţi de acum de ajutorul acestora, cât şi bisericilor pe care le sprijinise: „O, câte biserici sfinte/ şi-au pierdut al său părinte/ şi patron de apărare/ pururea fără de-încetare", ibidem, f. 79[v]). Dar prezenţa aceluiaşi text şi într-alte manuscrise din aceeaşi epocă (ms. A. Densusianu, folosit de Gaster în *Colinde, cântece populare şi cântece de stea inedite*, unde textul este incomplet, dar şi în ms. B.A.R. 1652, ff. 83[v]-86[r], unde textul este complet şi identic cu cel din ms. B.A.R. 6007) arată clar că, dincolo de utilizarea sa într-o ocazie strict determinată cum ar fi putut fi rostirea sa la îngroparea lui Costandin Pop, textul a circulat şi datorită interesului său literar. De altfel, în ms. B.A.R. 1652 el este urmat de o altă cazanie versificată, destinată a fi rostită la

îngropăciunea unei tinere şi în care, după cugetările cu caracter general despre moarte, apare şi un recitativ al celei răposate în floarea tinereţii: „Cum mă vedeţi şi pre mine,/ cea ce-am fost tânără-n lume./ Ieri, alaltăieri eram/ ca un tânăr măieran,/ eram la faţă voioasă,/ ca o floare prea frumoasă./ Nici floarea, nici verdeaţa/ nu-m întrecea-atuncea faţa./ Ca floarea cea din ulcea/ oichii miei îm strălucea./ Dar vedeţ lumea ce poate,/ dacă moartea strică toate,/ dacă faţa veştejăşte,/ dacă limba o opreşte,/ dacă gura o închide,/ dacă vorba o cuprinde,/ să-închid oichii cei frumoşi,/ tineri, veseli şi voioşi,/ putrezăsc sprâncenele,/ frumoasă ca murele./ Aceasta chiar ne învaţă/ cocoana ce stă de faţă." Verşurile de acest tip, a căror importanţă fusese remarcată de Gaster în *Literatura populară română*, 1883, şi a căror cercetare şi publicare acesta a continuat-o în anii următori (vezi *Studii de folclor comparat*, 2004, în special pp. 117-118, 127-128, 141, 152-155) mai pot oferi încă un material de studiu amplu (vezi şi Al. Alexianu, 2001, I, pp. 251-278 et passim). Unele au fost publicate sau comentate şi de N. Drăganu, I. Breazu, N. Cartojan, Al. Duţu, Ov. Papadima, P. Cornea, M. Anghelescu, mai ales în legătură cu modificările de mentalitate din primele decenii ale secolului al XIX-lea.

O observaţie cu caracter general privitoare la circulaţia „verşurilor'' (în special a „verşurilor la morţi'') este că acestea se găsesc în mod precumpănitor în manuscrise transilvănene. Tot în manuscrise din Transilvania întâlnim şi cele mai multe copii ale unor texte privitoare la „rânduiala petrecaniei morţilor''. Din multele manuscrise cunoscute cităm aici unul, copiat pe la 1761 de către Ioan Molde (ms. *4390*, BCU-Cluj); textele cu caracter ritual figurează în

miscelaneu sub titlul comun, dat probabil de către copist, de *Razumnic*; dat fiind faptul că Ioan Molde este dascăl, iar, alături de *Razumnicul* propriu-zis (*Întrebări și răspunsuri*), în manuscris se află și alte „cuvinte de învățătură'' și „versuri cuvioase'', putem presupune că învățăturile privitoare la petrecania morților au fost incluse în miscelaneu și pentru uzul altor viitori dascăli. Textele omiletice din acest tip de manuscrise erau adaptate și chiar transformate în funcție de împrejurări. Din conținutul textelor se vede că funcția lor principală era cea consolatoare. Codificarea ritualului și respectarea strictă a acestuia aveau menirea de a proteja comuniatea de eroziunile pe care prezența fizică a morții unui membru le putea aduce moralei comunitare. „Împăcarea mortului'' sau „iertăciunile'' (etimologic: „liberări'') îndeplineau tocmai această funcție. În miscelaneul citat „cuvintele de învățătură'' sunt rânduite astfel:

1. Cuvânt de învățătură la petrecania morților *înaintea casei* <s.n.>

2. Al doile cuvânt de învățătură, *la mijloc de cale*, unde să face pomenire răposatului; stând, să ceteaște Apostol XX și Evanghelie, apoi această învățătură pentru moartea, ca să nu plângă creștinii fără seamă pe mort <e vorba de omilia hrisostomică despre moarte>

3. A treia. Cuvânt de învățătură pentru cel răposat, *deaca-l duc la besearică sau la portiță* <s.n.>

În afara acestor omilii incluse în ritualul petrecaniei, în manuscris se mai păstrează și o *Învățătură cum să cade să facă cei vii pomenire celor morți* (ff. 125^{v}-127^{v}). Legătura dintre aceste omilii și cele hrisostomice citate mai sus (cap. V – ms. slav B.A.R. 135, predici orânduite după duminicile

postului Paștilor) poate fi datorată și faptului că, în afara funcției rituale a rostirii predicilor, cărțile de ritual reprezentau și cărți de lectură (vezi comentariile pe care le adaugă în limba română, pe un molitvenic slavon din secolul al XVI-lea, care cuprindea la început slujba înmormântării, un cititor din Banat în secolul următor: „Frâmsețea lumii aceștia moartea cu sila o va lua și agonisita ta o va da în mâinile vrăjmașilor tăi...").

Între *cazanii*, *iertăciuni* și *verșuri la morți*, în ciuda faptului că au drept element comun funcția consolatoare, există totuși deosebiri formale, generate nu numai de caracterul versificat sau în proză al acestora, ci și de adecvarea lor la un anumit moment al ritualului. Predicile era diferențiate nu numai, cum am văzut, după momentul rostirii lor, ci și după vârsta, sexul și chiar starea socială a celui ce era petrecut.

Într-un alt manuscris transilvănean din același fond (ms. *3202*), copiat de dascălul Toader Bătrânul din Ungurașu, întâlnim atât cazanii, cât și iertăciuni și verșuri la morți, dispuse după cum urmează:

ff. 1^{r}-8^{r}: *Cazanie la morți*

f. 8^{r-v} : *Iertăciune la oameni morț și la nemiș*

ff. 42^{v}-47^{v}: *Cazanie la oameni și la coconi mici morți*

ff. 48^{r}-53^{r}: *Cazanie la morți*

ff. 53^{v}-55^{v}: *Verșu la oameni morți:* în continuare alternează o cazanie ff. 59^{v}-67^{v}), o iertăciune (ff.68^{r}-69^{v}) și încă o cazanie la oameni morți (ff.70^{r}-78^{v}).

Cazaniile din acest manuscris se caracterizează prin predominanța motivelor și a imaginilor biblice; selecția exemplelor este adecvată funcției pe care o îndeplineau cazaniile respective. Prima dintre ele este o meditație pe tema

„fortuna labilis'' („norocul nestatornic al lumii aceştie''). Textul are particularitatea, mai rar întâlnită în astfel de manuscrise, că sursele citatelor biblice sunt notate cu exactitate:

„... că lui Olofern îi tăie capul o muiere slabă şi fu spânzurat capul lui pre zidurile Ierusalimului, precum es<te> scris în cartea Iudithei, în 14 capete, stih 30. Înălţat-au lume pre Iezechie la împărăţia iisrailteanilor, apoi l-au trântit gios'' (f.1^{r}).

Este posibil ca lista exemplelor ce ilustrează tema morţii în această cazanie să provină din *Poveste despre răutatea muierească*, text care a circulat în mai multe manuscrise româneşti şi care este cunoscut şi în redacţiile slavo-ruse ale *Albinei*, unde a circulat împreună cu texte din redacţia a IV-a a *Confruntării Vieţii cu Moartea* (vezi R.P. Dmitrieva, p. 110); unele exemple sunt comune cu cele din *Istoria tarelui Samson,* precum şi cu cele menţionate în recitativul Morţii din *VM.* Ilustrarea temei norocului nestatornic prin imaginea roţii (regăsim în aceste cazanii multe dintre imaginile relaţionate cu tematica morţii şi în pictura bisericească: roata vieţii, paharul morţii, cugetările pe marginea mormântului, isprăvile lui Samson ş.a.; vezi A. Paleolog, 1984, pp. 57-60) porneşte tot de la textul biblic, accentuând latura fatalistă, spre deosebire de textul *VM* („...*volnic* erai să-ţi fi adus aminte de moarte...''):

„Iată dară că trebuiaşte fieştecăruie creştin să nu să nădăjduiască în norocul lumii aceştie, că astăzi va fi înălţat, iară mâine gios, că chipul lumii aceştie trece, pentru aceea că vasul de lut pre roată, acela să înţălege omul, că din lut fece Dumnezău pre om, şi olarului să asamănă pre sine Dumnezeu,

zicând cătră iisrailteani: <<Cum este lutul în mâinile olarului, aşa eşti tu, casa lui Iisrail, în mânule mele>>, precum scrie Ieremie prorocul în carte sa, în 14 cap, stih 35.''(f.1^{r-v}).

Imaginile comune cu *Istoria morţii care iaste în lume...*, aşa cum o întâlnim în manuscrise provenind din Ţara Românească şi din Moldova, sunt: egalitatea în faţa morţii, evocarea păcatului originar – cauză a apariţiei morţii în lume, caracterul amăgitor al vieţii pământeşti, ubi sunt ş.a. Cea mai veche versiune cunoscută pînă acum a *Istoriei morţii care iaste în lume...* în versuri se păstrează în ms. B.A.R. *1735* din Ţara Românească, datat cca. 1790 (vezi BLRV, I, pp. 131-132 şi II, p. 351); acelaşi miscelaneu conţine şi o copie a textului *VM.* Altă versiune, cu incipit-ul „Aşa ne grăiaşte Domnul / Ca să asculte tot omul...'', se află în ms. B.A.R. *5188*, text incomplet, scris în Moldova (Onceştii de Sus – Vaslui) la 1834 (vezi BLRV, II, p. 361). Cu caracter pronunţat omiletic sunt două iertăciuni versificate, aflate în ms. B.A.R. *1432*, tot de la începutul secolului al XIX-lea, nelocalizat (vezi BLRV, II, pp. 427-428). Acest miscelaneu conţine şi o predică axată pe tema păcatului originar ca premiză a apariţiei morţii în lume (vezi f. 137^{v}).

Între aceste „verşuri'' se produce un neîncetat transfer de motive şi imagini literare. Sub titluri destul de diferite, ca şi în cazul textului *VM, Istorie a morţii, Cazanie la morţi, Cântec la morţi* ş.a., se vehiculează elemente lirice şi omiletice în formă versificată, a căror urmărire din punct de vedere al surselor ar fi o intreprindere cu totul vană. Ca indici de mentalitate, o parte dintre aceste locuri comune pot fi totuşi semnificative prin modalitatea de tratare şi prin spiritul pe care îl mărturisesc. Nu este lipsit de interes nici faptul că formele

de versificație se apropie sensibil de cele folclorice. În unele cazuri putem întâlni versiuni similare, notate în scris la anumite intervale de timp, ceea ce îngăduie să se observe felul cum se produc modificările în timpul circulației acestor „verşuri''.

Am văzut cum în trei manuscrise transilvănene din primele decenii ale secolului al XIX-lea întâlneam acelaşi „verş'' referitor la înmormântarea lui Costandin Pop. Dar, în timp ce ms. Densusianu şi ms. *6007* par a fi scrise în mediul ortodox (vezi BLRV, I, p. 155), ms. *1652* este cu siguranță scris în mediul unit (vezi BLRV, II, p. 359). Toate conțin şi alte „verşuri'' cu tematică similară, precum cel ce are incipit-ul „Acum ceasul mi-au venit...'' (f. 87^r în ms. 1652 şi f. 8^r în ms. *6007*); de asemeni ms. *1652* mai conține şi *Verşul lui Napoleon* (f. 91^v).

Multe dintre imaginile comune unor cazanii, iertăciuni, epitafuri sau meditații apar şi în scrieri de mai mare întindere, precum cronografe, hagiografii ş.a. În examinarea lor nu putem face abstracție de *funcția* pe care o îndeplineau, în ansamblul lor, scrierile în care întâlnim imaginile respective. Pentru aceasta, în afară de date externe, precum mențiunile privitoare la locul sau timpul rostirii unei cazanii, sunt de luat în seamă şi caracteristicile formale ale textului. Dintre acestea, persoana gramaticală care apare în text are un rol important în determinarea funcționalității textului. Dacă în textul *VM* lamentația Viteazului, recitativul Morții sau remarcile naratorului sunt distribuite relativ corect, nu putem face abstracție de numeroasele oscilații ale persoanei gramaticale care apar în alte texte cu tematică similară. Se poate considera că schimbările persoanei gramaticale constituie indici ai

interacțiunii dintre sistemul genurilor literare şi determinările psihice ale actului literar. Problema identificării cu personajele literare, „caracterul proiectiv''(vezi P. Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, 1988, p. 242 sq.) al acestui act are consecințe şi în planul formal al operei; pentru a cita cel mai la îndemână exemplu: identificarea cu eroul din baladele folclorice se reflectă în forma gramaticală a dativului etic (sau al participării). În folclor, un produs similar cu citarea „autorităților'' din literatura medievală îl reprezintă reproducerea, la persoana I, în bocete, a ziselor „lăsate cu limbă de moarte'' de către răposat.

Nu dorim să abordăm aici problematica sacrului ca expresie a „legatului testamentar'' al celor dispăruți, nici problema, derivată din aceasta, a funcției comunitare a *alianței* sau a *testamentului*, pentru că ele depăşesc cu mult cadrul limitat al lucrării de față. Totuşi trebuie să arătăm că această problematică se reflectă în modificările compoziționale ce apar în tratarea unei tematici comune în scrieri cu caracter de dialog dramatic, precum *VM*, în verşurile quasi-folclorice, ca şi în baladele populare. Dacă încercăm să ne imaginăm mişcarea scenică a performerului şi a actanților pornind de la textul unui bocet, observăm că performerul se adresează direct atât comunității, cât şi răposatului (vezi şi „convorbirea cu morții'', obiceiul „ferestruicii'' lăsate la mormânt, motivul „răvaşului către morți'', cel al „târgului morților'', foarte frecvente în bocete; vezi de pildă culegerea de folclor din Țara Lăpuşului a lui Pamfil Bilțiu, 1990, pp. 143, 144, 149, 151):

„Poate si grădina largă,
Că mămuca n-o mai calcă./.../
Roagă-te, mămucă, roagă,

Da te roagă la gropaş
Să-ţ mai leşe-o ferestuică,
Să te uiţ pân-acăsucă...'' (p. 144)

Comuniunea cu lumea morţilor are note ce pot părea halucinante cuiva care nu acceptă realitatea acesteia aşa cum este ea întipărită în ritualul comunitar:

,,Tătucă, când îi porni, / e vorba de plecarea mortului /
Du-te-n fundu grădinii,
Este-on măr cu mere dulci,
Ie-ţ merinde, când te duci,
Că mama, când o plecat,
Tare puţână-o luat;
C-o luat numa p-o sară,
C-o gândit c-a vini iară../.../
Batăr cât am aşteptat,
Înapoi n-o înturnat.
Spune-i, tată, la mama,
Să-mi trimeată cămeşea,
Că-a si neagră ca tina
Şi mândru i i-oi spăla,
Şi-oi spăla-o-n lăcrămele
Şi-oi usca-o-n dor şi jele.
Şi iară i i-oi trimite,
Pă şuieru vântului,
În fundu pământului.'' (p. 152)

Funcţia rituală a dialogului cu morţii este confirmată nu numai de teoriile despre originea dramei medievale în

ritualul liturgic sau în scenariul Calvarului, ci şi de rădăcinile istorice mai vechi ale reprezentărilor rituale.

Examinarea genului epic (în speţă, a baladei) şi a raporturilor acestuia cu genul dramatic şi cu cel liric, din perspectiva proiecţiei mentale a cititorului, ascultătorului, privitorului sau participantului (actantului) la actul artistic, nu poate face abstracţie de funcţia rituală, cathartică pentru individ sau pentru comunitate, pe care o îndeplineşte reprezentarea confruntării eroului cu adversarul său. Această problemă a fost enunţată de către H. Krasser (vezi supra, cap. IV) cu referire chiar la textul *VM*, pentru ale cărui versiuni germane presupunea existenţa unui prototip într-un cântec epic din secolul al XVI-lea, devenit, ,,datorită dialogului pe care îl conţinea... o înscenare cu subiect dramatic".

Personajul alegoric din textul *VM* este un cavaler al cărui nume nu este menţionat şi ale cărui isprăvi războinice nu sunt nominalizate. A.N. Veselovski (1884) îl încadra în galeria eroilor epici de tip akritic precum Dighenis Akritas, Anika-Voinja ş.a., dar asemănările invocate nu credem că ating esenţa personajului aşa cum apare el cunoscut din textele scrise: în timp ce în cazul eroilor akritici accentul cade asupra faptelor de vitejie pe care le fac aceştia, în cazul personajului din *VM*, isprăvile războinine ale acestuia nu sunt menţionate decât în treacăt (,,...şi multe războaie au bătut''), în măsura în care pot reliefa mai bine tema principală a dialogului dramatic, anume confruntarea cu Moartea. Relaţia personajului din *VM* cu folclorul mi se pare că poate fi lămurită mai degrabă recesiv, dacă pornim tocmai de la un gen de erou folcloric mai puţin tipic. Din câte ne-am putut da seama, cercetând tipologia folclorică românească a speciilor narative (în proză sau în

versuri), confruntarea dintre un personaj folcloric şi personificarea Morţii nu este o temă foarte des întâlnită în folclorul nostru. Singurul tip de balade în care apare această temă este cel despre *Vâlcu-Vălean*, tip care se pare că nu are corespondent în spaţiul balcanic. Refractar clasificărilor folcloristice, acest tip reprezintă în fapt o contaminare a baladelor grupate în jurul a două nume a căror distribuţie este aproximativ egală în piesele folclorice ale tipului acestuia. În afară de aceasta, în baladele de tipul *Vâlcu-Vălean* apar, tot în distribuţie relativ egală, variante în care personajul se confruntă fie cu Moartea, fie cu Ciuma (alte denumiri pentru aceasta din urmă: Horilul, Horelul, Ciumul, Ciumănaş).

Dialogul ocupă în majoritatea variantelor un rol central în compoziţia textului. Variantele din subtipul *Vâlcu* se caracterizează şi prin prezenţa motivului răvaşului-testament. În varianta publicată de Vasile Savel (vezi infra) atât informatorul, cât şi culegătorul consideră că personajul Ciuman este echivalent cu Moartea. Subtipurile *Vâlcu* şi *Vălean,* dintre care primul păstrează, după părerea noastră, mult mai evidente mărci ale vechimii, au fost reunite pentru prima dată de către T. Pamfile (*Cântece de ţară*, 1913, pp. 35-37), cu argumente de ordin formal şi conţinutistic. Reproducem, în paralel, două vechi variante ale subtipului *Vâlcu şi Ciuma*, pentru a le putea compara cu varianta *La curţile Vâlcului*, publicată de A. Fochi, mult mai veche, din 1843 (pentru subtipul *Vălean,* vezi R. Niculescu, 1966, pp. 125-126):

Vâlfu

Dusu-s-a Vâlfu la vie,
Mândra l-aştepta să vie,
Da-ntre Nistru şi-ntre Prut
Vâlfu Ciuma o-a văzut,
Cum vinia, drumul muşcând,
Din picioare scăpărând.
Vâlfu murgu l-a oprit,
Cătră Ciumă a grăit.
- D-unde vii, mătuşă dragă ?
Unde mergi aşa cu grabă ?
- Vâlfule, odorul meu,
Eu vin de la Dumnezeu
Să iau sufleţelul tău !
El din graiu-aşa zicea:
- Mătuşică, draga mea,
Ia calul şi armele,
Şi-mi lungeşte zilele,
Pân-oi scrie-o cărticea
La domna Ilişca aşa,
Să-şi mărite fetele,
Că rămân sermanele;
Să-şi însore feciorii,
Cei înalţi ca paltinii
Şi frumoşi ca păunii
Şi, de cumva o ar peţi,
Ea să potă credinţi,
Că şi eu am credinţit,
Când cu tin' m-am întâlnit,
Cu un stânjin de pământ
Şi nu ne-om vedea mai mult.

(text cules înainte de 1887 în Telciu-Năsăud de către Juliu Bugnariu şi publicat de acesta în culegerea *Musa Someşană, Poezii poporale române din jurul Năsăudului, I, Balade*, Gherla, 1892)

Ciumănaş

Lată-i frunza bobului
Da-i mai lată-a plopului !
Sus pe malu Oltului,
La curţile Vâlcului,
Dacă Vâlcul, pân' trăie,
Cară di cară-şi găte,
La ţara di gios porne.
Cînd o fost la calea mare,
Iaca şi Ciuman în cărare[1],
Începu a să rugare:
- Măi Ciumănaş, moarte mare,
Nu-mi scurta zilele-n cale
Mai lasă-mă puţinel,
Ca să-mi scriu un răvăşel,
Să-l trimit pe vânticel;
Să-l trimit de-a dreptu-acasă,
La cinstita Vâlculeasă,
Să-şi vândă moşiili,
Să-şi mărite fetili.
Eu moşii mi-am cumpărat
Între Nistru şi-ntre Prut,
C-acolo mi-i împărţit.
Vâlculeasă-o auzit

Şi colea s-o tânguit,
Cosiţa ş-a displetit
Şi din gură-aşa zice:
- Ce mi-i bună casă me,
Cu arme şi pistoale,
Dacă nu-i Vâlcu în è ?
Ce mi-i bun aist grăjduţ,
Dacă nu-i într-îns murguţ?
Ce mi-i bun aist pătuţ,
Dacă nu-i într-îns Vâlcuţ ?
Cel ce iubeşte şi lasă,
Dă-i, Doamne, pedeapsă-n casă!

[1]: Moartea (nota culegătorului)

(Auzită în 1906 de la Gheorghe Hunea, de 55 de ani, din com. Şaru Dornei-Suceava, de către Vasile Savel; vezi ,,Ion Creangă'', II, 1909, p. 88)

<La curţile Vâlcului>
1843, Bucovina

Frunză verde măr uscat,
Vai, săracul Ţarigrad,
Mare foc l-au-încungiurat,
Mare foc, mare potop,
Sus [la malul Prutului (*indesc.* ap. A.F., vezi *infra*)],
La curţile Vâlcului,
Vâlcu <bea> şi veseleşte

Şi de moarte nu gândeşte.
Iar mă-sa aşa-au grăit:
Vâlcule, dragul mamei,
Ie-ţi caru şi şasă boi
Şi mai te-ntoarce-înapoi!
Frunză verde cap de peşte,
Cu holera să-ntâlneşte.
- Bună calea, Vâlcule!
- Mulţămim, horilule!
Un te duci, horelule?
- Sus, la malul Prutului,
- La curţile Vâlcului.
Iar Vâlcul aşa-au grăit:
- Na-ţi carul cu şasă boi,
Numai te-întoarce-înapoi;
Na-ţi calu şi armele,
Mai lungeşte-mi zilele!
Iar holerul s-au mâniet
Şi pe Vâlvul l-au tăiet.
(reprodus după A. Fochi, 1977)

Se observă că în primele două variante apare, în afară de motivul răvaşului-testament, şi o formă comună pentru a denumi ,,tărâmul de dincolo'' prin limita ecumeniei sau a ,,lumii albe'', aşa cum era ea concepută în cadrul comunităţii folclorice respective: ,,Eu moşii mi-am cumpărat / *Între Nistru şi-ntre Prut,/ C-acolo mi-i împărţit*...procedeul este frecvent în folclor şi apare şi în literatura medievală; a vedea numai sensul real al denumirilor acestora, cum face T. Pamfile, ni se pare insuficient; în varianta Fochi motivul apare obturat,

pentru că, în loc să se păstreze distincţia dintre situarea „curţilor Vâlcului", aflate în varianta Savel „sus pe malu Oltului" şi locul unde „îşi cumpără moşii", în varianta Fochi cele două localizări se confundă. Totodată, acolo unde în varianta Bugnariu apare motivul logodnei cu Moartea („Că şi eu am credinţit,/ când cu tin' m-am întâlnit"), în varianta Savel formularea aceleiaşi idei este diferită („Eu moşii mi-am cumpărat/ între Nistru şi-ntre Prut"), iar în varianta Fochi lipseşte.

Ca şi în textul *VM*, în baladă rezultatul confruntării nu este pus în dubiu; asistăm la o *agonie*, o luptă cu rezultatul dinainte cunoscut. Raţiunea de a fi a acestui text folcloric nu poate fi înţeleasă decât dacă pornim de la ideea transferului cathartic colectiv, moartea personajului (al cărui nume reprezintă forma masculină a *vâlfei* sau *vâlvei* – semn care marca limitele comunităţii, având rol protector şi exorcistic, ca şi „ciuca bătăilor"), fiind de natură să înlăture pericolul care ameninţă comunitatea.

Putem presupune că şi forma primară a textului *VM* a avut o funcţie similară ?

Texte literare cu funcţie exorcistică se cunosc în număr mare (formule magice, amulete, molitve şi chiar psalmi), ele alcătuind de fapt o categorie literară a cărei definire, în lipsa unor criterii formale, se face tocmai pe baza funcţiei lor comune, dar în cazul textului scris al dialogului dramatic *VM* nu avem date că el ar fi cunoscut, pe teren românesc, reprezentări, indiferent de funcţia ce ar fi avut-o acestea. Oricum, atunci când, în cele mai târzii versiuni ale sale, textul scris al *VM* conţine contaminări cu textele folclorice (vezi ms. *1698* din 1835, unde finalul textului este prelucrat în spirit

folcloric, introducându-se o replică nouă a Viteazului, versificată: „... să-ţi dau hatul şi-armele, /ca să-mi mai laşi zilele.'' – f.38[v], replică similară, chiar identică în privinţa sensului, cu cea din balada *La curţile Vâlcului*, notată într-un caiet de versuri şi cântece populare din 1843 al lui Manuil Isopescu: „Na-ţi calul şi armele,/ mai lungeşte-mi zilele''; acest caiet de cântece, una dintre cele mai vechi mărturii scrise ale unor producţii folclorice, a fost descoperit de către A. Fochi; vezi REF, XXII, 1977, nr. 1; versuri similare apar şi în varianta năsăudeană reprodusă mai sus), el se apropie exact de categoria de texte a căror funcţie rituală este comună cu cea pe care, după cum se ştie (H. Rosenfeld, 1970; 1974), o avea şi *Prologul Morţii* în culturile apusene. Datorită întâmplării norocoase de a se fi păstrat menţiuni scrise atât pentru textul baladei populare din 1843, cât şi pentru textul *VM* din 1835, poate fi stabilită documentar legătura dintre un vechi text scris şi consemnarea unei balade folclorice.

Dacă între balada populară care constituia presupusa formă primară a versiunilor germane din Transilvania (*Das Königslied*; vezi cap. IV, supra) şi arhetipul baladelor despre *Vâlcu-Vălean* există, în afara corespondenţelor tipologice şi funcţionale, şi relaţii de contaminare sau filiaţie, ar fi greu de spus în lipsa unor atestări textuale mai vechi. Dar legătura, probată textologic, între cele două versiuni româneşti, cea cultă şi cea folclorică, vine să certifice, pe de o parte, similitudinea funcţională cu cea a *Prologului Morţii* şi a dansurilor macabre – expresie şi mijloc de exorcizare a spaimei colective în faţa epidemiilor de holeră –, iar, pe de alta, substratul ritual, exorcistic, al unei „balade nuveleşti'' din folclorul românesc.

VII. TEXTE

Ms. B.A.R. 3518
Cca 1770, Ţara Românească
Ff. 138[v]- 151[r]

f. 138[v] *Vitejia Voinicului viteaz ce au făcut cu Moartea*

Un om oarecarele au fost puternic şi vârtos.

f. 139[r] Iar odată, primblân//du-se el printr-un câmp curat, bătând multe războaie numai cu puterea sa, nădăjduindu-se că de nici un om să teame, şi de moarte niciodată nu cugeta, nici nu-ş aducea aminte.

Iar când fu odată primblându-se el prin acel câmp curat, pe calul său cel bun, i să arătă lui Moartea minioasă; şi gura ei era foarte groaznecă, şi arme avea coasă şi suliţă; şi era călare pre un cal şarg foarte ciudat şi se arăta foarte vitează.

Şi grăi Moartea cătră Viteaz: Omule, am venit

f. 139[v] la tine şi voiu să-ţ iau / sufletul din trup, ca să-l desparţ.

Iar Viteazul zise cătră Moarte cu mare mânie: Eu nu voiu să mă rog la tine, nici mă tem de tine.

Iar Moartea grăi cătră Viteaz: Dar nu ştii tu, omule, cine sânt eu, de zici că nu te temi de mine? Au n-ai auzit vreodată de Moarte cât ai vieţuit pre lume?

Iar Viteazu zise cătră Moarte: Cu adevărat eu n-am auzit, şi am făcut multă moarte, înc<ă> pre oameni harnici, şi multe războaie am bătut.

f. 140r Şi iar grăi Moartea cătră Viteaz: Când ai //
omorât pre mulţi oameni, n-ai gândit pentru tine că vei să mor<i> şi tu?

Iar Viteazul zise cătră Moarte: Eu sânt împărat şi craiu pre pământ. Iar cât pentru tine, Moarte ticăloasă ce eşti, nu mă tem.

Şi grăi Moartea cătră dânsul: Oh, oh, ticăloase om, cum nu te temi de mine? Împăraţii şi crai, patriarşi şi vlădici, aceia să tem şi-ş aduc aminte de mine, iar tu nădăjduieşti spre bogăţia ta şi spre puterea ta. Dar înţeles-ai, omule,că învaţă Sfânta
f. 140v Scriptură: „Nu te lăuda, putearnicule, / întru puterea ta,
nici tu, bogatule, spre bogăţia <ta>!"

Iar Viteazul zise cătră Moarte: Eu, precum mă laud, nu mă tem nici de tine, precum nu m-am temut de nimin<ea> niciodinioară, că eu am umblat prin ţări streine şi multe războaie am bătut şi niminea nu s-au aflat să stea împrotiva mea. Aşijderea şi pre tine nu te ştiu din ce ţară ai venit la mine aşa îndrăzneaţă. Şi eu mă mir de tine de ce nu te temi de mine şi de armele meale.

Iar Moartea grăi cătră Viteaz: O, blestemate
f. 141r omule, tu // îm spui de ce nu mă tem de armele tale!
Cu adevărat nu mă tem. Dar eu pe tine îndată te voi înfricoşa cu armele meale, cu suliţa şi cu coasa cea strâmbă cu care pre toţi îi taiu deoparte, pre împăraţi şi pre domni, şi pre boiari, şi pre putearnici, şi pre

toate împărăţiile pământului, pre patriarşi şi pre vlădici, şi pre călugări, şi pre preoţi, şi pre oameni bogaţi, şi pre săraci.

Viteazu grăi cătră Moarte: Bine, de eşti tu Moartea, la ce ai venit la mine într-acest câmp, că
f. 141v destul îţ este ţie a face / moarte prin târguri, prin
sate.

Iar Moartea grăi cătră Viteaz: Eu umblu şi prin câmpi, şi pre drumur<i>, şi prin sate, şi prin târguri, şi prin ape, şi prin toate părţile, cercând pre oameni; şi cum îl găsesc, îndată îl îngrozesc, ca şi pre tine acum.

Iar Viteazul zise cătră Moarte: Tu cu cuvintele tale vei să mă îngrozeşti pre mine; eu nu mă tem de tine. Ci înc<ă> te lauzi cu coasa cea strâmbă şi cu suliţa; deci vom vedea din noi amândoi cine va fi mai tare, că vez tu singură că eu umblu fără
f. 142r oa//men<i> şi fără fric<ă>, iar tu, Moarte, porţi la
tine arme proaste şi nu ţ-e frică de mine.

Moartea grăi foarte cu mânie mare şi zise: Oh, ticăloase om, aceste arme proaste care vez tu la mine, eu acum le voiu strâmba la tine.

Iar Viteazu zise cătră Moarte: Pre mine nu mă îngrozesc armele tale, că eu sânt gata cu toate armele mele ca să stau împrotiva ta.

Iar Moartea grăi cătră Viteaz: O, făr de minte om ce eşti tu, tu zaci de demult supt picioarele meale şi tu nu ştii.

Iar Viteazul zise cătră Moarte: Eu aşa
f. 142v gândesc, că vei să zaci şi / tu supt picioarele meale.

Iar Moartea grăi cătră dânsul: O, fără de minte om ai fost şi de Dumnezeu mărit şi tare; singur de sine ai grăit: „De ar avea şi pământul tot <sic!, pentru *toarte* >, l-aş luoa şi l-aş întoarce ca pre nişte rişniţe."

Viteazul zise cătră Moarte: Dincătro ai venit, spune-m drept, că eu la tine n-am trimis, nici te-am văzut vreodată? Au doară m-ai ştiut? Însă drept să-m spui, de ce treabă porţi coasa aceea la tine şi ce vei să coseşti cu dânsa?

f. 143r Moartea grăi Viteazului: Coasa mea // să înţelege prin toată lumea că Dumnezeu mi-au dat putere la tot omul să-l taiu, pre carele trebuieşte să ştii că eu sânt Moartea.

Viteazu cătră Moarte răspunse: Coseşte cu acea coasă roada pământului, iarbă, burieni, urzici, de ce este de treaba coasei, iar pre oameni sau pre mine de ce treabă să mă coseşti, că eu nu-ţ voiu face nimic, fiindcă eu nu te-am ştiut până acuma, nici tu pre mine, ci cu bunăvoie să ne despărţim.

Iar Moartea grăi iarăş cu mare mânie cătră
f. 143v Viteaz: Pleacă-ţ inima la smerenie, fiind/că pre tine de acum înainte nu te voiu mai lăsa.

Şi după acestea au început Viteazul cătră Moarte cu jale a privi. Şi răspunse Viteazul către Moarte: Foarte mă îngroziiu de chipul tău, aşa cât nu poci sta pe calul mieu şi toate încheieturile meale s-au slăbit; ci mă rog, du-te de la mine cu a ta coasă a groaznec<ă>!

Moartea grăi cătră dânsul: Omule, ascultă-

mă ce-ţ voiu să-ţ mai spuiu. Ia ia-ţi seama singur, de la Adam până acuma cât oameni au fost, bogaţ şi
f. 144r săraci, tineri şi bătrâni, // pre aceia pre toţ i-am luoat şi aceia toţ să tem de mine. Auzit-ai cândva de David proorocul împăratul şi împreună cu toţ prooroci<i> şi de Alicsandru împărat, că au fost machidonilor împărat şi preste tot pământul stăpânitoriu, şi preaînţeleptul Solomon şi împăratul, pre toţ pre aceştia i-am luoat. Vez tu, omule, că eu nu strâng avuţie, nici haine frumoase, ci sânt minunată şi nemilostivă, păcătoşilor moarte cumplită, că nimunuia nu-i spuiu, ci, când îl
f. 144v nemeresc pre dânsul, îl iau, / nu le fac voia lor bogatului ca şi săracului, frumosului ca şi urâtului; pre toţ pre aceia îi grămădesc.

Iar Viteazul, deaca auzi cuvintele acelea de la Moarte, foarte să spăimântă şi începu a suspina şi a să tângui şi a zice: Oh, oh, oh, vai de mine, păcătosul! Şi zise: Doamne Isuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, cela ce ai făcut ceriul şi pământul şi ai voit moarte curată să o gust, pentru că nu me-am adus aminte de moarte niciodată, nici nu m-am
f. 145r pocăit de păcatele meale! Oh, oh, ticălosul // de mine!

Şi să întoarse cătră Moarte şi grăi: Oh, doamna mea Moarte, fie-ţ milă de mine, păcătosul!

Moartea grăi: Nici într-un chip nu mă voiu milostivi, ci precum pre împăraţ şi pre toţ oamenii, aşa şi spre tine.

Viteazul zise: Oh, maica mea Moarte, eu

am strâns avuţie foarte multă şi-ţ voiu da-o toată ţie, iar pre mine mai îngăduieşti-mă.

Moartea grăi: Oh, oh, ticăloase şi neputincioase oame, nu-m mai adeveri mie avuţia ta sau agoniseala ta care pre dânsa n-ai muncit. Cu tine nicidecum nu o vei lua-o, fără numai trei coţ de
f. 145v pământ; / iar de aicea, să ştii, blestemat omule, că nicăirea nu vei merge, numai aici îţ este rânduiala să mor<i>! Pentru că-m adeverez avuţia ta, că eu avuţie de bani nu strâng, iar de aş strânge eu avuţie, cât ar fi la mine nu s-ar putea spune, că n-ar putea fi nimini bogat ca mine pre lumea aceasta, precum şi mai sus ţe-am spus. Fiindcă Alicsandru, împăratul machidonenilor, au n-ar fi avut bogăţie să să răscumpere de la mine? Că eu de la niciunul nu voiu să iau bogăţie, că a mea avuţie aceasta este, ca să
f. 146r desparţ sufletul de trup. Că eu // umblu ca un tâlhar prin taină şi nimului nu spui, nici mă sfătuiesc cu niminea, dar pre cine în ce faptă îl voiu afla, într-acea faptă îl voiu lua.

Iar Viteazu iarăş grăi cătră Moarte cu smerenie: Cine va auzi o putere ca aceasta, căci că tu pre toţ oamenii îi iei, dar pre tine au nu te poate luoa nimin<ea>? Dar de vei vrea, să trăim amândoi frăţeşte, fiindcă oameni mai tari decât tine şi decât mine nu va fi pre lumea aceasta.

Moarte iarăş grăi: O, făr de minte oame şi nesocotite, de acuma cuvintele acestea nu-ţ vor
f. 146v aju/ta nimic, nici te vor mângâia nici cu o milă, că eu aşa voiu să te omor dintr-această lume.

Iar Viteazul cătră Moarte grăi: Oh, vai de mine! Oh, vai de mine, doamna mea Moarte, mă rog mai îngăduieşti-mă vreun ceas şi-ţ întoarce mânia ta de la mine, fiindcă nu sânt gata de moarte, ca să nu caz desăvârşit în gura diavolului!

Grăi Moartea cu mare mânie: Oh, ticăloase oame, de acum înainte vei să te pocăieşti de păcatele tale? Când beai şi mâncai ca un porc făr de vreame şi te veseliia întru binele tău şi mutai
f. 147r pocăinţa // din zi în zi, pentru ce n-ai vrut mai nainte vreame să te pocăieşti de păcatele tale, nici ai dat milostenie săracilor?

Iar omul grăi: Oh, amar sufletului mieu celui păcătos, că eu pre mulţi oameni am omorât, ci tu, suflete, când te mâniai, niciodată n-ai nădăjduit că voiu să mor şi eu! Dar Moartea au venit acum la mine, ce voiu face, sufletul mieu, că nemilostivă mi să arată mie moartea?

Iar Moartea grăi cătră Viteaz: Omule, înţeles-ai cum au grăit Domnul Hristos cătră ucenicii săi şi cătră toţi oamenii: „Socotiţi-vă, să nu
f. 147v cădeţ în năpaste, / că nu ştii, omule, în ce ceas va veni la tine tâlhariul şi să te fure din casă!" Care şi tu, voinic ai fost până acuma, dar să-ţ fie adus aminte de moarte, că nu ştii când şi în ce ceas va veni la tine.

Iar Viteazu grăi: Oh, amar, vaie mie, nevolnicul şi păcătosul, că eu văzuiu că nu este cu putinţă ca să te îmblânzesc pre tine, Moarte, să te întorci spre mine ca să-m fii cu milostivire! Că văz,

precum mi-ai spus, că nici la împăraţ, nici la crai, nici la mişăi, nici la săraci nu le învinghi voia, nici
f. 148^{r} că-ţ este milă, şi pre toţ deoparte // îi tai, pre bătrâni nu-i ţii în seamă, nici de tineri nici într-un chip nu-ţ este milă.

Iar Moartea îi grăi: Sfânta Scriptură vă învaţă zioa şi noaptea să vă pocăiţi şi să vă rugaţ Domnului Dumnezeu, ca să vă aflaţ în fapte bune şi învredniciri bune.

Şi începu Moartea a-i aduce aminte şi a-i grăi: Omule, să ştii că moartea drepţilor este cu odihnă, şi pruncilor cu mângâiere, iar tâlharilor şi păcătoşilor carii cu pocăinţă să pocăiesc pentru ale lor păcate, iarăş cu odihnă le este; şi moarte este
f. 148^{v} răscumpăra<re> cu bucurie tuturor celor / ce plâng, iar bogaţilor nemilostiv<i> le este moartea cumplită şi nemilostivă, pentru că n-au vrut pre streini şi pre neputincioş şi pre săraci, pre goli, pre nemernici, nu ş-au făcut milă cu dânşii, ci i-au răpit precum răpeşte leul hiara. Ci pentru aceea le trimite Dumnezeu moarte cumplită şi nemilostivă şi grabnică.

Viteazul aşa au zis: Oh, amar mie, păcătosului! Doamna mea Moarte, îngăduieşti-mă măcar puţintel şi întoarce mânia ta de spre mine!

Iar Moartea zise: Domnul Dumnezeu te-au
f. 149^{r} aşteptat până acum ca să te // pocăieşti de păcatele tale. Şi deaca te-au lăsat Dumnezeu să te pocăieşti, iar tu mai rău te-ai sălbăticit în beţii, în curvie şi într-alte fapte reale care iubeşte diavolul, care nu

este cu putinţă a le spune. Şi muta<i> pocăinţa din zi în zi. Dar n-ai socotit când sau în ce ceas va veni la tine moartea şi unde te va găsi, în cinste sau învă<ţă>tură; şi, în ce faptă te voiu afla, într-aceea te voiu luoa, că eu cu a mea putere săvârşesc târgurile şi omor, măcar maică, măcar frate, sau tată, sau bogat, sau vecin, sau femeie cu prunci, nu
f. 149^{v} este niminea putincios să <să> scoaţă /de la moarte. Iar acum sufletul voiu să-l iau de la tine, că destul îm este mie cât am grăit cu tine.

Şi începu omul de la inimă cu glas mare a plânge cu amar, şi lacrăm<i> vărsa; şi grăi omul: O, doamna mea, fie-ţi milă de mine, să mă laşi puţintel să mai trăiesc pe lume, ca să-m aduc fămeia şi pruncii, că nu ştiu de mine, şi rudele şi priiatenii miei.

Iar Moartea grăi: Ba, nici un ceas nu te mai las.

Şi începu Viteaz iar a plânge şi cu amar lăcrăma şi zicea: O, vai de mine, Moarte, nici într-
f. 150^{r} un chip nu // te putuiu împrieteni, că eşti foarte nemilostivă. Mai bine ar fi fost de n-aş fi mai născut pe această lume ca să mă îngrozeşti acum aşa pe mine.

Iar Moartea grăi: O, făr de minte om ce eşti tu, unde-ţ este acum vitejia ta şi ale tale tinereaţe? Şi unde îţ este averea ta carea, strângându-o, în pământ o ai îngropat? Dar cine o va cheltui? Dar nu era mai bine să o fi dat săracilor, mişăilor, neputincioşilor? Ci încă tot singur ai mâncat şi ai

băut şi te-ai îngrăşat şi ţe-ai făcut voia trupului, iar
f. 150^{v} de sufletul tău nu ţe-ai mai / adus aduceri de aminte, cum că şi tu vei să mori. Au n-ai ştiut tu cum grăieşte psalmistul la 88 de capete, stih 47: „Cine este omul carele va fi viu şi să nu vază moartea, să-ş izbăvească sufletul său din mâna iadului?" Iar acum, o, tâcăloase om, toată avuţia ta o ai dat-o în mânele meale, când nu trebuieşte, căci că după moarte nu este pocăinţă, iar tu din mâinele-m nu scapi şi de aici înainte nu este putinţă să te mai las.

Şi Moartea îş luo coasa aceea care zicea
f. 151^{r} Viteazu, ace strâm//bă, şi să apropie de dânsul şi-l omorî. Şi aşa îş petrecu viiaţa acel viteaz. Şi săvârşirea cu puterea lui Dumnezeu, Lui, a căruia să cuvine mărire în veaci. Amin.

Ms. B.A.R. 1151
1777, Ţara Românească
Ff. 14^{r}-17^{v}

f. 14^{r} *Întâlnirea unde să pricea Moartea cu Viteazul*

Un om oarecarele au fost puternic şi vârtos. Iar odată, plimbându-să el pentru un câmp curat, bătând el multe războaie sângur, numai sângur pe sine, pe puterea sa nădăjduindu-să, şi niciodată de om nu să temea şi de morte niciodată nu băga sama, nici îş aducea aminte. Iar când fu odată plimbându-să el pentru acel câmpu curat pre calul său cel bun, i să arătă lui Moartea cu coasa groaznică, viderea cu chipul de leu; vederea îi era groaznică, şi armele era cu ea, şi suliţa avea la sine, şi pre un cal şargu foarte ciudat.

Şi zise Moartea cătră Viteazu: Omule, eu am venit la tine şi voiu să te ieu şi sufletul tău voiu să-l disparţu de tine.

Iar Viteazu zise cu mare mânie cătră Moarte: Eu nu voiu să merg la tine, nici mă tem de tine.

Moartea zise cătră Viteaz: Dar ştii tu cine sânt eu, de nu te temi de mine? Auzit-ai cândva de moarte, de când lăcuieşti până acum pe lume?

f. 14^{v} N-am nici auzit, ce încă şi multora / moarte am făcut, că eu mulţi oameni harnici şi războinici am bătutu.

Zise Moartea cătră Viteaz: Când ai dat la mulţi oameni moarte, iar pentru tine de moarte n-ai

nădăjduit niciodată?

Şi zise Viteazu către Moarte: Eu sânt împărat şi craiu pre pământ, iar de tine ticăitul nu mă tem!

Şi zise Moartea către Viteaz: O, o, sâlnice omule, cum nu te <temi> de mine, că de mine împăraţâi şi domnii să tem, patriarşii şi vlădicii să tem şi-ş aduc aminte, iar tu nădăjduieşti spre avuţia ta şi spre puteri. Dar n-ai înţeles, oame, cum învaţă Sfânta Scriptură: „Nu te lăuda, puternicule, pe puterea ta, nici tu, bogatule, la bogăţia ta!”

Viteazul iar zise către Moarte: Eu pe cum (sic!) umblu, dar de tine nu mă tem însă, că eu <am> umblat <prin ţări streine>, multe războaie şi am bătut şi nimirea nu s-au aflat să stea în potrivirea mea. Iar tu nu ştiu din ce ţări ai venit la mine aşa
f. 15r îndrăzneaţă. // Şi mă mir de tine de ce nu te temi şi de armile mele.

Moartea zise către Viteaz: Blestemate, o, omule, îndată te vei înfricoşa, că armile mele este suliţa şi coasa; suliţa împungi în inimă, iar coasa strâmbă pe toţi îi taie, pe împăraţi şi pre domni, şi pre boierii cei puternici, şi pre toate împărăţiile pământului, pe patriarşi şi pe vlădici, pe călugări, pe preoti (sic!), pre oameni bogaţi şi săraci.

Viteazul zise către Moarte: Pentru căci ai venit aice la mine în câmpu, nu ţî-i destul ţie oamenii prin târguri şi prin sate?

Moartea zise: Eu umblu pe câmpu curat, şi pre drumuri, prin târguri, prin sate şi pe ape, cercând pre om, îndată-l şi-l îngrozesc]şi<-l> ieu.

Viteazul zise către Moarte: Vei să mă îngrozăşti cu cuvintele şi te lauzi cu coasa ta cea strâmbă şi cu alte arme ale tale. Vom vedea aicea
f. 15v cine ar fi mai mare dintre noi, / că eu văz că umbli sângur, fără oameni şi fără fraţi, şi o armă porţi cu tine proastă.

Moartea cu mare mânie zise către Viteaz: Ticăite omule, armile mele carile portu acum le vez la mine, iată să vor porni asupra ta.

Viteazul zise către Moarte: Nu mă îngrozesc de armile tale, că eu sânt gata cu toate armele mele asupra ta să stau.

Moartea zise: Fără minte omule, supt picioarile mele demult zaci.

Viteazul zise: Eu voiu să zaci tu supt picioarile mele.

Moartea zise: Fără minte omule, ascultă-mă: Sampson tarele au fost şi puternec mare şi sângur pe sine au zis: „De ar avea pământu toarte, l-aş întoarce ca o râşiniţă!” Şi pre acela eu l-am luat.

Viteazul zise: Spune-mi dincotro ai venit aicea, că eu n-am trimes la tine, nici nu te-am mai văzut. Au doară m-ai ştiut? De ce porţi această
f. 16r coasă cu tine? Ce vei să cosăşti // cu dânsa?

Moartea zisă Viteazului: Coasa me să înţălege că umblu toată lumea, că mi-au dat-o Dumnezeu puteri prin tot omul să-l taiu, că eu sânt Moartea, trebuie să mă ştii.

Omul zisă către Moarte: Cosăşte cu coasa roada pământului, buruieni, urzici, ce este de treaba

cosii; iar pre mine pentru ce să mă coseşti, că eu nu ţ-am făcut nimica, nici nu-ţi sânt vinovat, că eu nu te-am ştiut până acum, nici tu pre mine nu m-ai ştiut, cu bună voie să ne dispărţim.

Iar Moartea grăi cu mare mânie cătră Viteaz: O, omule, măcar că te smereşti precum şi alţii s-au smerit; şi precum i-am luat şi pre aceia, aşa şi pre tine, nu te lauda acuma.

Şi au început acel Viteaz cătră Moarte cu jale a-l privi şi moale a grăi. Şi zisă Viteazul: O, Moarte groaznică,că eu foarte mă îngroziiu de chipul tău,
f. 16^{v} aşa cât de frică mare nu pociu sta pe calu meu; / ci te rog cu binişorul de te du di la mine cu acea coasă a ta groaznică.

Grăi Moartea cătră Viteaz: Omule, n-am venit groaznecă la tine, iar nici mândră, nici frumoasă, ci foarte ciudată şi cu mare puteri; tânăr şi bătrân, bogat şi sărac, pre toţi deopşti<-i> ieu. Şi ascultă ce voiu să-ţi spuiu, omule, ia-ţi sama sângur, de la Adam până acuma câţi oameni au fostu, bogat şi sărac, tineri şi bătrâni, pre toţi i-am luat şi să tem de mine. Auzit-ai, ticăloase omule, di David? Şi prorocul au fostu şi şidea împărat machidonilor, de Alecsandru, că au împărăţit toată lumea, şi preînţăleptu Solomon, pre toţi i-am luat. Vezi, omule, că eu nu strângu nici avuţie, nici haine frumoase, căci că şi eu nu sânt frumoasă
f. 17^{r} păcătoşilor, ce foarte cumplit, // că eu nimărui zi nu puiu; când nimeresc la dânsul, atuncea îl iau, voie vegheată nu fac bogatului, ca şi săracului,

frumosului, grozavului, ciudatului, pre toţi într-un loc îi grămădesc.

Dacă auzi Viteazul cuvintile acestea de la Moarte, foarte să spăimântă. Şi începu a suspina şi zise: O, o, vai de mine, păcătosul de mine şi, o, calicul de mine! Vai de mine, o, Doamne Isuse Hristoase, Fiiul lui Dumnezeu, Tu ai făcut ceriu şi pământu şi ai voit moartea cu amar să o gustăm! Pentru căci nu mi-am adus aminte de moarte, nici mi-am adus aminte de pocăială, ca să mă pocăiesc de păcatile mele? O, o, cainecul (sic!)de mine!

Şi să întoarsă cătră Moarte şi-i grăi: O, doamnă Moarte, fie-ţi milă de mine, păcătosul!

Iar Moartea grăi: Nici într-un chip nu mi-i milă de tine, nici te voi mai îngădui. A mea dragoste
f. 17^{v} iaste cum / la împăratu, aşa şi la tot omul într-un chip.

Viteazul zise cătră Moarte: O, Moarte, maica mea, am strânsoare, averi multă fără samă. Aceasta toată voiu da-o; şi o ia, iar pre mine mă lasă!

Moartea grăi cătră Viteaz: Ocainice şi neputincioase omule, nu-ţi ajungă ţie avuţia ta, că aceea nu este a ta, că văzuiu eu că ai avuţie multă fără samă, dar cu tine nu vei lua-o. Atâta vei lua: o cămaşe. Iar avuţia oamenii o vor împărţi-o care n-au muncit, că tu cu tine mai mult nu vei lua, fără numai trei coţi dă pământ. Iar dă aceea, o, blestemate omule, nicăirea n-ai a mearge, numai aicea vei muri; pentru ce îm adeverez şi decât grăieşti mai multe grăieşti, că poţi şti tu singur că eu avuţie nu o

strângu di la nimirea; iar de aşi strânge avuţâie, cât ar fi la mine nu s-ar putea spune, nici s-ar auzi. N-ar fi niminea bogat ca mine pe lume, cum ţ-am mai spus mai înainte de David şi de alţi împăraţi, că tot eu i-am luat.

Ms. B.A.R. 5507
Cca 1830, Moldova
Ff. 92^{v}-98^{r}

f. 92^{v} *Istoria morţii a unui prinţâp mare şi slăvit veteaz rusăsc*

Văzând acest prinţâp Moarte aidoma de faţa de cari tari s-au minonat şi au pus mâna pe sabia sa, lângă Moarte apropiindu-să şi i-au zis ei: Cini eşti tu de umbli cu aşa arme multe şi ciudate pe acest câmp curat?

Zisu-i-au lui Moarte: Omule, măcar că-ţ pari că armile mele ar fi netrebnicii, dar eu cu acesti mulţ veteji şi iscusâţ oamini din lume această am cules. Însă tu, o, omule, pâră acum n-ai auzit de moarte? Iată, eu sânt Moarte. Am venit la tine; dacă ţ-am trebuit, vezi-mă şi cu mine să vorbeşti, căci eu sânt gata, omule, pentru că a tale strălucite arme de acum n-or mai străluci.

Răspunsu-i-au ei Prinţâpul: Dar tu eşti Moarte, care culegi pre oamini<i> cei frumoşi şi iscusiţ din lume această?

Răspunsu-i-au Moarte şi i-au zis: Iată, eu sânt Moarte, după cum mă vez, precum mă arăt ochilor tăi.

Răspunsu-i-au ei Prinţipul: Ah, Moarte, tu cu stăpânire ta şi cu frumusăţe ta şi cu tot neamul tău!

f. 93^{r} Zisu-i-au lui Moarte: O, omule, // precum mă vez pre mine slută, dar pre mulţ frumoş oamini din

lume am cules. Iar acum, omule, la tini am venit. Ce ţi să pari ţie şi ce gândeşti?

Răspunsu-i-au ei Prinţâpul: Dar tu, Moarte uscată, scârnăva urâtă, strâmţuroasă, şongită şi colţată minune, la mine ai venit tu, la aşe prinţâp vestit şi crai puternic şi slăvit de toată lume? Dar n-ai auzit tu, Moarte, de vetejiile meli şi de slăvită stăpânire me cea poternică, câti oşti (?) groaznice sângur am biruit, şi crai, şi prinţipi din lume această am biruit, pe carii cu sabia me aceast<ă> i-am omorât? Dar tu pe mine, minune urâtă, zici că să mă iei? Eu am la mine sabia împărătească, paloş, şi suliţă, şi săgeţ ascuţite, şi tulbă strălucitoare. Deci, dacă vrei să mai trăieşti în lume această, depărtează-ti de la mine, ca să nu te primejduieşti. Dar de voieşti să şuguieşti cu mine sau să te baţ, eu sânt gata.

Răspunsu-i-au lui Moarte: O, omule, ce te lauz tu cu a tale armii, nu ştii tu că armile tale toate în mâna me or să vie împreună cu tine! Este la mini, omule, pentru tini o coasă, săceră, chilă, paloş, daltă, lopată, hârleţ, grebla, mătură; acesti sânt arme.

f. 93^{v} Omule, acesti tu ascultă de la mine / care ţi li spun eu, sluta, la un frumos prinţip că (sic) tini.

Răspuns-au Prinţâpul: Ei, tu, urâto şi nebăgată în samă, ce te lauz tu cu acele ale tale proaste arme? Tu cu coasă ta cea strâmbă să cosăşti şuvar pe baltă, cu săcere ta să săceri paie şi neghină, şi cu paloşul tău cel lu<n>g să tai vreascurii, şi cu heresteul tău să tai butucii putrezi în pădure, cu hârleţul tău să sapi pământ uscat, cu lopata ta să râneşti gunoiul, cu

grebla ta să aduni paie, şi cu mătură ta să mături plavă. Dar la mini easte sabiie împărătească, pe care oi petrece-o pin trupul tău cel urât. Încă mai sânt la mini săgeţ asprigi (sic) cu care ochii tăi cei cufundaţ îi voi săgita; mai am arme cu care ciolanile tale le voi zdrobi. Ascultă, Moarte, ascultă, nebăgată în samă şi urâtă şi uscată, alt fel de veteji, crai, domni, împăraţi am biruit în lume această, alt fel de capite de prinţâpi şi de poternici am tăiet, care să cutremură mulţ şi astăz de numile mieu, dar tu, Moarte urâtă, uscată şi zvântată, neputincioasă, că pre o nimică te am la ochii miei şi, dacă voieşti să te lupţ cu mini, ispiteşti-ti.

Răspunsu-i-au lui Moarte: Omule, ascultă întâi

f. 94^{r} // ale meli cuvinti cari am să ţi li povestesc. Întâi să vorbim ceva şi pe urmă ne vom lupta; şi care pe care va rămâne, acelă va fi mai mari.

Zisu-i-au ei Prinţâpul: Acum eu cunosc că-i să te rogi la mine şi înţăleg că te temi de mine, dar vorbeşti celi ce ai să vorbeşti cu mini şi eu sânt gată a te asculta, ca să ştiu care sânt laudile tale.

Răspunsu-i-au lui Moarte: Ascultă, omule, tu te lauz că mulţ puternici împăraţi, domni şi crai ai pierdut şi mulţime de oaste ai biruit. Toate le ştiu care li-ai izbândit. Dar eu faţa eram şi făr de mine nimică n-ai isprăvit în război. Cu calul ai înca<le>cat, cu sabie ai tăiat, cu suliţi ai împuns, dar n-ai izbândit tu sângur, ce cu mine împreună, pe care eu i-am cules pre dânşii. Dar tu, omule, de mini niciodată nu ţ-ai adus aminte.

Răspuns-au Prinţipul: Oh, Moarte, Moarte, dar tu ce spui minciuni, eu socotesc să auz de la tine cuvânt de samă, iar tu făr de ispravă vorbeşti. Unde ai fost tu acolo şi pentru ce eu pre tini acolo nu ti-am văzut pâră în zioa de astăz?

Răspunsu-au lui Moarte: Ascultă, omule, eu umblu pe nevăzute că tâlhariul, nu mă arăt aievi nimăruia. Şi unde pe cine găsăsc şi în ce stare îl aflu, aşa îl iau, după poroncă lui Dumnezău. Dar acum ţie aievi mă arăt şi făr de veste să <te> iau, căci eu la ale
f. 94^{v} tale / împărăteşti palaturi nu mă duc, căci tu sângur îm eşti trebuitor şi aice voiesc să te iau, slugile tale şi palaturile celi desfătate să nu te vază, dar aice pe acest câmpu curat să zaci şi hiarăle să-ţ împrăştie trupul tău, şi pasările de pe ciolanile tale să ciupască carne ta, şi oasăle tale pre câmpu să să împrăştie. Pentru copilul tău cel mic carele va merge şi va da de ştire la palaturile tale pentru că fieştecare de moarte să să teamă.

Auzind acest<ea>, Prinţâpul foarte tare s-au mâniat şi s-au înfierbântat de mânie şi vrând să să răpadă cu sabie asupră ei; şi îndată au început a-i amorţi mână.

Răspunsu-i-au lui Moarte: Ce vrei să faci tu, omule, te văz că foarte te-ai mâniat şi vrei să mă tai prosteşte, iar nu împărăteşte. Îngăduiaşte de aştaptă mult, puternice craiule, aştaptă, însă îţi voi da răspunsul mieu. Pe urmă ne vom bate, după ce om isprăvi cuvintele! Cum că tu te lauz cu a ta multă potere înainte me, neputincioasă, sluta, urâtă şi

uscată, lasă-mă şi pe mine să mă laud cât de puţin înainte ta, cu al mieu stat şi chip urât, înainte ta, pre puternice craiule, şi foarte bine să iai samă cuvintelor mele, şi inima ta degrabă să o potoleşti. Ascultă, mult
f. 95^{r} puternice craiule, ce are să să întâmpli // între noi pe acesti câmpi<i> curati, pentru ca să vadă şi copilul tău cel credincios mai întâi a cui ciolani au să să tăvălească pe câmpu.

Răspuns-au ei Prinţâpul: De al tău răspuns m-am îngreţoşat şi de toate cuvinteli celi deşarte şi fără ispravă. De ar fi fost laudile tale şi cuvintele tale de samă, bucuros eram să mă şi pierzi.

Răspunsu-i-au lui Moarte: Ascultă, o, omule, că acum pe înţăles îţ voi vorbi, să auză şi acest copil ca să apropie ceasul şi minuntul. Ascultă, omule, să încep a-ţ povesti şi pe câţi din veacul aceast i-am cules, oamini puternici. Ascultă, omule, să încep de la Adam, pâră la Avraam. Adam au fost strămoş al vostru, eu pe dânsul l-am luat; Avraam au fost patriarh, împreună cu Isac şi cu Iacob, eu şi pe dânşii i-am luat. Fost-au împăraţii şi crai înainte potopului şi după potop, eu şi pe dânşii i-am luat. Noe au fost care au trăit viaţă streină şi au fost păzit de Dumnezău că într-un săcriiu în vreme potopului; eu şi pe dânsul l-am luat. Artaxerxe, împăratul cel vestit şi lăudat, eu şi pe dânsul l-am luat. Moisi, prorocul lui Dumnezău şi povăţuitor jidovilor, carele cu Dumnezău au grăit, eu şi pe dânsul l-am luat,
f. 95^{v} asămine şi pe Isus Navi, carele au / oprit soarile, cum şi pe Samson cel preputernic, care atâta vârtute au

avut, încât au zis că de ar găsi vreun meşter să-i poată face toarte pământului, l-ar învârti ca pre o roată; eu şi pe dânsul l-am luat. Alecsandru împărat Machidon carele au fost împărat peste toţ împăraţii şi toată lume au biruit, eu şi pe dânsul l-am luat. Împăratul David, care au fost peste prooroci prooroc,eu şi pe dânsul l-am luat. Împăratul Solomon cel preînţălept, eu şi pre dânsul l-am luat. Împaratul Navahodonosor şi craiu Vavilonului, carele au fost groaznic în toată lume, eu şi pe dânsul l-am luat. Împăratul Por de la Indie şi împăratul Darie de la Persidă, care să potriviia întocmai cu Dumnezău, eu şi pe dânsul l-am luat.

Adică şi pe acei i-am luat, împăraţii Râmului, Traian, Dedian, Iulian Păravatul, Macsimian, slăviţi era şi straşnici în lume această; eu şi pe dânşii i-am
f. 96[r] luat;// şi mulţi din lume această împăraţi şi crai şi povăţiitori oştilor şi prinţipi fără de număr supt coasa me i-am tupchilat şi supt a mele înşârate picioare i-am supus, împreună cu patriarşii cei sfinţi i mitropoliţi i vlădici, arhimandriţi, egumeni, preoţi, călugării, împreună sfinţii cuvioşi, bogaţii şi săracii, calicii, orbii, şchiopii, văduvii, fieştece stare, parte bărbătească şi fimeiască, şi copii mici, şi cei cu bătrâneţii multe, şi tinerii şi tinirele, şi frumoşi cu cele frumoasă n-am cruţat, pe toţi împreună cu coasă me i-am cosit şi cu grebla i-am greblat şi cu lopata i-am rânit şi cu mătura i-am măturat şi cu săcere i-am săcerat şi cu heres<t>ău i-am dispicat şi cu hârleţul i-am tipărit şi gropilor i-am dat; şi de nimini nu mă

ruşinez, şi de nici o groază nu mă tem, şi de nici o frică nu mă sparii.

Acest<ea> auzind Prinţipul, i s-au muiat inema lui şi îndată i-au slăbit toate putereli lui şi l-au cuprins frică. Şi îndată au început a plângi şi a zice:
f. 96[v] Eh, Moarte, stăpână me, cât sânt de înfricoşete / puterile tale! Din cuvintele tale mi-au slăbit toate oasăle mele, împreună şi toată putere me. Rogu-mă ţie, Morte, stăpâna me, ascultă-mă pre mine, acum văd că tu eşti tare şi puternică în toată lume. Eu sânt foarte bogat şi cu mare stăpânire şi am slugi nenumărate şi nu am fimeie. Pentru această aş voi să te aibu fimeia me, să ne luăm amendoi şi să vă cunoaşte în lume această că eu sânt bogat şi tu eşti puternică şi nu vor mai fi alţii de samă noastră.

Răspunsu-i-au lui Moarte: Of, făr de minte omule, dacă mi-ar fi trebuit mie barbat din lume această, eu mii aş fi ales dintră atâţa împăraţi, crai, domnii din cei mai lăudaţi, dar eu n-am trebuinţa de bărbat.

Răspunsu-i-au ei Prinţăpul: Oh, Moarte, stăpână me, însă fiindcă eu am la visteriile meli multă bogăţie fără de număr, pietri scumpi, diamanturi, bârlanturi nenumărate, poftesc să mergi cu mini la cetăţile mele şi îţi voi da toate averile meli, şi pe mini mă mai slăbeşte şi mă mai rabdă să
f. 97[r] trăiesc.//

Răspunsu-i-au lui Moarte: O, nebune omule, pentru ce eşti tu nebun? Tu îmi zici mie că fără ispravă vorbesc, apoi acum tu pentru ce vorbeşti făr

de ispravă? Dacă aş fi vrut să adun bogăţie în lume această şi multă avere, n-ar fi încăput în toată lume. Dar avere ta nu o voiesc, nici îmi trebuieşte. Totdeună de mâncat şi de băut am: trupurile oaminilor mănâncu şi sângele lor beu; dar astăz mă aflu tare flămândă şi voiesc pe acest câmpu curat să mă satur de trupul tău şi să beau sângele tău. Şi rămăşâţa trupului tău ce va rămâne să-l împrăştie fiarăli.

Răspuns-au ei Prinţâpul: Oh, stăpâna me şi doamnă me Moarte, de vreme ce voieşti să fie aşa, încă te voi mai ruga cu mare rugăminte să te milostiveşti asupră me. Mai slăbeşte-mă pâră ma voi pocai de pacatile mele şi să mă ispoveduiesc şi să-m puiu la cale copiii mei şi avere me!

Răspunsu-i-au lui Moarte: În zădar easte cerere ta, omule! Unde erai atunce când bătei războaili, când tăiai capete de domni mari? Pentru ce atunci nu te-ai pocăit şi lui Dumnezău rugăciune n-ai dat şi pomenire praznicii n-ai făcut şi prinos la bisărică
f.97^{v} pentru păcatile tale n-ai dus / lui Dumnezău, şi păcatele tale nu le-ai ispoveduit, şi la mine, la Moarte, niciodată n-ai gândit? Pentru această acum în ce te-am aflat, aşa te voi lua. Pentru care, omule, soarile au trecut de amiază-zî şi viaţa ta să scurtează.

Zisu-i-au ei Prinţâpul: Oh, Moarte neîndurătoare, cum de m-ai întimpinat aşa făr de veste! Oh, Moarte nemitarnică, cum de eşti aşa nemilostivă! Acum văz că de tine nu poate omul scăpa nici prin rugăciune, nici prin rugăminte, nici prin

răscumpărare, numai atâtă au rămas să cad supt picioarile tale.

Şi îndată Prinţâpul au ameţit şi de pe cal gios au căzut şi cu a lui iubit copil cu mare jale s-au iertat şi îndată Moarte s-au apropiat la dânsul şi cu ale ei arme i-au tăiat capul. Şi îndată Moarte s-au făcut nevăzută. Şi grăbindu-să, copilul au alergat la slugile lui şi la slugile toate şi câte văzusă au povestit. Şi
f. 98^{r} pâră să vie slugile, hiarăle i-au împrăştiat trupul lui // şi oasăle lui şi ciolanile le-au răsipit pe toţi câmpii. Şi aşa s-au săvârşit marele şi puternicul viteaz prinţip rusăsc. Lui Dumnezău laudă în veci<i> vecilor. Amin.

VIII. ILUSTRAŢII

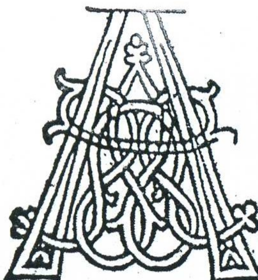
Coperta I	Moartea călare, pictată pe o carte de tarot a lui Carol al VI – lea, în 1392, păstrată la British Museum. Reproducere după H. Rosenfeld, *La Danse macabre,* în „Abbotempo", 1970, nr. 8, p.26.
Planşa I	Dansul macabru de la Lübeck (1463). Fragment din pictura lui Bernt Notke de la Marienkirche. Muzeul Municipal din Tallin. Reproducere după R. P. Dmitrieva, 1964, pl. 3).
Planşa II	Cavalerul şi Moartea. Ilustraţie la *Dialogurile Morţii,* ed. în limba germană, Heidelberg, 1485. Reproducere după ediţia fototipică a lui A. Schramm, Leipzig, 1922, p.3.
Planşa III	Voinicul şi Moartea. Ms. slavon din sec. al XVII-lea. Reproducere după R. P. Dmitrieva, 1964, pl. 6).
Planşa IV	Alegoria atotputerniciei Morţii desenată de Radu Zugravu pe la 1770. B. A. R., ms. rom. 4602, f. 71^{v}. Teodora Voinescu, 1978, pl. 20.
Planşa V	Moartea călare desenată de Radu Zugravu (ibidem, f. 78^{v}; pl. 21).
Coperta IV	Dansul macabru de la Kassel (1460). Împăratul (Frederick al III – lea ?) şi Moartea. Reproducere după H. Rosenfeld, *art. cit.,* p. 29.



Planşa I



Ritter tych reych her dyn bainde Du muste myt myr inn eyn ander lande. Hettestu nu ritterlich ge fecht. Vnd nyemandes gethan widder recht Aber yemants ge walt gethan Frolich mochstu nu mit myr gan Bastu aber den armen vnder drückt So wirt dyn geyst nyt woill verzuckt.



Ch, sich han mi nes libs krafft. Verze- ret myt wylder geselle schafft. Mit ho fyeren vnd myt striden Myt stechen iagen vnd myt ri den Der armē ich da myt vergaß Sie zu beschyrmen was ich laß. Hette ich mynem stait nu recht gethan Frolich wolt ich nu myt dyr gain.

Der doit Xiiij Der ritter.



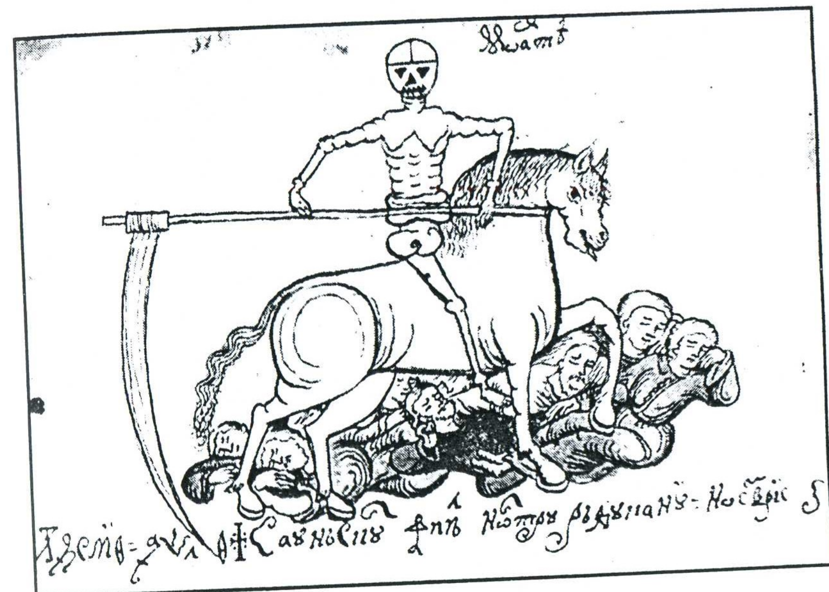
Planşa II



Planşa III



Planşa IV



Planşa V

IX. TABEL DE MANUSCRISE

Tabelul conține manuscrisele *VM* menționate în lucrare:

A. în ordine cronologică

1. Cca 1770	ms. B.A.R. 3518	Țara Românească
2. 1777	ms. B.A.R. 1151	Țara Românească
3. Cca 1790	ms. B.A.R. 1735	Țara Românească
4. 1797	ms. B.A.R. 2507	Transilvania
5. Ante 1804	ms. B.A.R. 1445	Țara Românească (?)
6. 1811	ms. B.A.R. 3644	Moldova
7. 1814	ms. B.A.R. 1500	Moldova
8. Cca1814	ms. B.A.R. 3013	Moldova
9. Sec. XIX (înc.)	ms. B.A.R. 5918	Transilvania
10. Sec. XIX (înc.)	ms. B.A.R. 4360	Moldova
11. Sec. XIX (înc.)	ms. B.A.R. 6040	Moldova
12. Sec. XIX (înc.)	ms. B.A.R. 6036	Moldova
13. 1823	C.M. 45 (Astra)	Transilvania
14.1826	ms. B.A.R. 5501	Țara Românească
15. Cca 1829	ms. B.A.R. 3390	Moldova
16. Cca 1830	ms. B.A.R. 5507	Moldova
17. 1835	ms. B.A.R. 5937	Moldova
18. Cca 1835	ms. B.A.R. 1698	Țara Românească
19. Cca 1875	ms. 65 Prodrom (Athos)	Moldova

B. în ordinea cotelor, cu indicarea paginilor unde sunt menționate

ms. B.A.R. 1151	21,23,24,27,28,30-32,44,55,60,83
ms. B.A.R. 1500	26,29-31,60
ms. B.A.R. 1698	27,31,60,111
ms. B.A.R. 1735	24,25,27-30,32,45,52,53,60,89,101
ms. B.A.R. 2507	24,31,32,45,55,60
ms. B.A.R. 3013	26,27,30,31,60
ms. B.A.R. 3390	27,55,60
ms. B.A.R. 3518	24-33,44,60,83
ms. B.A.R. 3644	26,27,31,46,49,53,60
ms. B.A.R. 4360	26,31,50,60
ms. B.A.R. 5501	26,31,49,60
ms. B.A.R. 5507	17-19,52,54,61
ms. B.A.R. 5918	26,27,31,60
ms. B.A.R. 5937	25,26,30-32,40,52,60,65
ms. B.A.R. 6036	19,26,27,30,31,49,60
ms. B.A.R. 6040	19,26,27,30,31,49,60
C.M. 45 (Astra)	26,31,53,55,60
ms. Prodrom	19

X. BIBLIOGRAFIE

Bibliografia cuprinde: I Sinteze, lucrări de referinţă şi instrumente de lucru; II Studii referitoare la circulaţia temei pe teren românesc; III Bibliografie străină privind circulaţia temei în Europa. Menţionăm că în capitolul al II-lea am inclus şi acele lucrări care se ocupă de relaţiile literaturii române cu alte literaturi sau de variantele în alte limbi care au circulat pe teritoriul românesc, în timp ce bibliografia străină cuprinde numai lucrări care privesc aspectele teoretice ale problemei şi studii referitoare la circulaţia temei în alte literaturi. Întrucât despre textul *Viteazul şi Moartea* în limba română nu există studii anterioare, bibliografia românească a temei conţine cu precădere lucrări referitoare la paralele folclorice ale textului (*Vâlcu, Vâlean,* culese în special din Maramureş, Bistriţa, Tutova, Fălciu ş.a.), la iconografia temei şi la relaţiile cărţilor populare cu folclorul.

I. SINTEZE, LUCRĂRI DE REFERINŢĂ, INSTRUMENTE DE LUCRU

Al. Alexianu, *Istoria poeziei culte româneşti* 1570-1830, I-IV, Bucureşti, 2001.

M. Anghelescu, *Preromantismul românesc (până la 1840)*, Bucureşti, 1971.

I. Bianu, R. Caracaş, F. Moisil, G. Nicolăiasa, L. Stoianovici, G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I-IV, Bucureşti, 1907-1967.

N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, I-II, ed. Al. Chiriacescu, Bucureşti, 1974.

I.C. Chiţimia, Dan Simonescu, *Cărţile populare în literatura românească*, I-II, Bucureşti, 1963.

I.C. Chiţimia, *Probleme de bază ale literaturii române vechi*, Bucureşti, 1972.

Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780-1840*, Bucureşti, 1972.

*** *Crestomaţie de literatură română veche*, I-II, Cluj, 1984-1989.

Doina Curticăpeanu, *Orizonturile vieţii în literatura veche românească*, Bucureşti, 1975.

N. Drăganu, *Histoire de la littérature roumaine de Transylvanie*, Bucureşti, 1938.

Al. Duţu, *Coordonate ale culturii româneşti în sec. al XVIII-lea*, Bucureşti, 1968.

Al. Duţu, *Cărţile de înţelepciune în cultura românească*, Bucureşti, 1972.

J.G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Londra, 1923.

M. Gaster, *Literatura populară română*, Bucureşti, 1883; ed. M. Anghelescu, Bucureşti, 1983.

M. Gaster, *The Apocalypse of Abraham. From the Roumanian Text,* în „Transactions of the Society of Biblical Archaeology", IX (1887).

M. Gaster, *Chrestomaţie română*, I-II, Leipzig-Bucureşti, 1891.

M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, I-III, Londra, 1925-1928.

Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, I-III şi supl. la vol. I, Bucureşti, 1877-1881; ed. Gh. Mihăilă, Bucureşti, 1983.

N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea (1688-1821)*, I-II, ed. B. Theodorescu, Bucureşti, 1969.

* * * *Istoria teatrului în România*, I, 1965.

I. Istrate, *Barocul literar românesc*, Bucureşti, 1982.

E. Linţa, *Catalogul manuscriselor slavo-române*, 1980-1985; I, Iaşi ; II, Cluj ; III, Bucureşti (în colaborare cu Lucia Djamo-Diaconiţă şi Olga Stoicovici) ; IV, Braşov.

D.H. Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Bucureşti, 1976.

D.H. Mazilu, *Literatura română barocă în context european*, Bucureşti, 1996.

M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărţile populare laice*, I-II, Bucureşti, 1976-1978.

P.P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei*, I, Bucureşti, 1959 ; II. *Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române*, ed. de Dalila-Lucia Aramă, revizuită de Gh. Mihăilă, Bucureşti, 2003.

Ov. Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, Bucureşti, 1975.

D. Popovici, *Studii literare. I. Literatura română în epoca Luminilor*, ed. Ioana M. Petrescu, Cluj, 1972.

Al. Rosetti, Boris Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare*, Bucureşti, 1971.

D. Russo, *Studii istorice greco-române*, Bucureşti, I-II, 1939.

St. Sienerth, *Geschichte der siebenbürgisch-deutschen Literatur*, Cluj, 1984.

Dan Simonescu, *Cronici şi povestiri istorice versificate (sec. XVII-XVIII)*, Bucureşti, 1967.

L. Şăineanu, *Basmele române*, Bucureşti, 1895 ; ed. a II-a de Ruxandra Niculescu, Bucureşti, 1978.

G. Ştrempel, *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800*, Bucureşti, 1959.

G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I-III, Bucureşti, 1978-1987.

E. Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumaine de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981.

C. Velculescu, *Cărţi populare şi cultură românească*, Bucureşti, 1984.

II. CIRCULAŢIA TEMEI PE TEREN ROMÂNESC

Al. Alexianu, *Din vechea literatură românească epigrafică*, în „Glasul Bisericii", XXVII, 1968, nr. 7-8.

G. Alexici, *Material de limbă în Codicele de la Petrova*, în RIAF, XIII, 1912.

G. Alexici, *Texte din literatura poporană română*, I-II, ed. de I. Muşlea, Bucureşti, 1966.

Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Bucureşti, 1983.

E. Antoni, *Volksschauspiele aus Siebenbürgen,* în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde ", Bd. 17/1, 1974.

D. Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a sec. al XVIII-lea,* Bucureşti, 1996.

D. Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească,* Bucureşti, 2001.

V. Barbu, *„Sic moriemur". Discours upon Death in Wallachia during the Ancien Régime,* în „Revue Roumaine d'Histoire", XXXIII (1994),nr.1-2.

I. Bârlea, *Balade, colinde şi bocete din Maramureş. Cântece poporane din Maramureş. Descântece, vrăji, farmece şi desfaceri*, I-II, Bucureşti, 1924.

I. Bârlea, *Literatura populară din Maramureş,* I-II, ed. I. Datcu, Bucureşti, 1968.

P. Bilţiu, *Poezii şi poveşti populare din Ţara Lăpuşului,* Bucureşti, 1990.

J. Bolte, *Zum siebenbürgische Königslied,* în „Deutsche Volkslied", XVIII, 1926.

C. Brăiloiu, *Cântece bătrâneşti din Oltenia, Muntenia, Moldova şi Bucovina*, Bucureşti, 1932.

I. Breazu, *Versuri populare în manuscrise ardelene vechi*, în AAF, V, 1939.

Juliu Bugnariu, *Musa Someşană. Poesii poporale române din jurul Năsăudului, I, Balade*, Gherla, 1892.

T.T. Burada, *Cercetări despre începutul teatrului românesc din Transilvania,* în „Arhiva", 1905, nr. 7-8 şi în „Familia", XLI, 1905.

P. Chihaia, *Sfârşit şi început de ev,* Bucureşti, 1977.

P. Chihaia, *Artă medievală,* IV, *Sfârşit şi început de ev,* Bucureşti, 1998.

I.C. Chiţimia, *Necesitatea metodei filologice in studiile de folcloristică,* în *Lucrările Colocviului naţional asupra folclorului şi folcloristicii în cultura populară şi în ştiinţa contemporană*, Timişoara, 1968.

Al. Ciorănescu, *Occisio Gregorii Vodae. Cea mai veche piesă de teatru în româneşte*, în „Revista Fundaţiilor Regale", IV, 1937, nr. 8.

I. Crăciun, *Cronica rimată a lui Ioan Caioni din 1654 despre sfârşitul lui Vasile Lupu,* în „Anuarul Institutului de istorie – Cluj", IV, 1961.

R. Creţeanu, *L'influence des livres populaires sur les beaux-arts en Valachie au XVIII-e et XIX-e siècles,* în „Synthesis", III, 1976.

R. Csáki, *Das Spiel vom König und vom Tod,* în „Festschrift der Hermannstädter Oberrealschule zum 50. Jahresfeier", Sibiu, 1915.

Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine,* Bucureşti, 2000.

H. Diplich, *Rumänisch-Deutsche Kulturbeziehungen im Banat und rumänische Volkslieder,* Freiburg im Breisgau, 1960.

Cristina Dobre-Bogdan, *Imago mortis în cultura română veche (sec. XVII-XIX)*, Bucureşti, 2002.

N. Drăganu, *Două manuscripte vechi. Codicele Todorescu şi Codicele Marţian*, Bucureşti, Leipzig, Viena, 1914.

V. Eskenasy, *Note asupra teatrului medieval românesc. Pe marginea unui izvor inedit din anul 1538*, în SCIA, seria Teatru, XX, 1973, nr. 2.

E. Filtsch, *Geschichte des deutschen Theaters in Siebenbürgen*, în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", XXI, 1888.

A. Fochi, *Contribuţii la istoria folcloristicii româneşti: Caietul de cântece populare al lui Manuil Isopescu din anul 1843*, în REF, XXII, 1977, nr. 1.

M. Friedwagner, *Rumänische Volkslieder aus der Bukovina*, I, Würzburg, 1940.

V. Grecu, *Cărţi de pictură bisericească bizantină*, Cernăuţi, 1936

H. Hinz, *Goethes Totentanz als siebenbürgische Volksage*, în „Siebenbürgische Vierteljahrschrift", LV, 1932.

K. Horak, *Das deutsche Volkschauspiel im Banat*, Marburg, 1975.

M. Malmer, *Das Königslied. Ein Beitrag zur Geschichte des Totentanzes*, în *Aus Siebenbürgens Vorzeit und Gegenwart*, Sibiu, 1857.

M. Moraru, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, Bucureşti, 1997.

H. Moser, *Alte schwäbische Volkslieder aus Sathmar mit ihren Weisen*, München, 1953.

I. Muşlea, *Cercetări folclorice în Ţara Oaşului*, în AAF, I, 1932; vezi şi 1972.

I. Muşlea, *Studiu introductiv* la N. Pauletti, *Cântece şi strigături româneşti de cari cântă fetele şi feciorii jucând...*, Bucureşti, 1962.

I. Muşlea, *Cântare şi verş la Constantin*, în „Studii de istorie literară şi folclor", Cluj, 1964.

I. Muşlea, *Cercetări etnografice şi de folclor*, ed. I. Taloş, Bucureşti, 1972.

R. Niculescu, *Constante în structura cântecului epico-liric din Transilvania, Crişana şi Maramureş: „Cântecul lui Vălean"*, în *Studii de poetică şi stilistică*, Bucureşti, 1966.

P. Olteanu, *Izvoare originale şi modele bizantino-slave în operele Mitropolitului Varlaam*, în „ Biserica Ortodoxă Română", 1970, nr. 1-2.

H.B. Oprişan, *Das volkstümliche rumänische Theater*, în „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde", XXXII, 1978, Heft 3.

Ramiro Ortiz, *„Fortuna labilis". Storia di un motivo medievale*, Bucureşti, 1927.

Andrei Paleolog, *Pictura exterioară în Ţara Românească (sec. XVIII-XIX)*, Bucureşti, 1984.

T. Pamfile, *Cântece de ţară*, Bucureşti, 1913.

T. Papahagi, *Graiul şi folclorul Maramureşului*, Bucureşti, 1925.

T. Papahagi, *Creaţia poetică populară*, Bucureşti, 1926.

Gh. Pavelescu, *Contribuţii pentru cunoaşterea cultului morţilor la Românii din Transilvania*, în AAF, VI, 1942.

V. Pârvan, *Un vechi monument de limbă literară românească*, în „Convorbiri literare", XXXVIII (1904).

Irina Petraş, *Ştiinţa morţii. Înfăţişări ale morţii în literatura română*, Cluj-Napoca, 1995.

M. Popa, *Primul text de literatură dramatică românească*, în „Familia", 1979, nr. 6.

Al. Roman, *Un text românesc precoresian*, în „Limba română", XXV (1976), nr. 5.

Gh. Spătaru, *Drama populară moldovenească*, Chişinău, 1976.

Em. Turczynski, *Die deutsch-rumänischen Kulturbeziehungen*, în „Südosteuropa Jahrbuch", IV, 1960; vezi şi „Südost-Forschungen", XXI, 1962.

Em. Turdeanu, *Notes sur la tradition littéraire du „Testament d'Abraham*, în „Studi bizantini e neoellenici", XI (Silloge bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati), Roma, 1957.

N.A. Ursu, *Paternitatea primei piese de teatru românească*, în „Familia", 1979, nr. 6.

Teodora Voinescu, *Radu Zugravu*, Bucureşti, 1978.

I. Vulcan, *O tragedie românească din sec. al XVIII-lea*, în „Familia", XXXIV, 1898.

I. Zugrav, *Două pomelnice ale bisericii Sf. Gheorghe din Suceava*, în MMS, 1960, nr. 1-2.

III. CIRCULAŢIA TEMEI ÎN EUROPA

M. Alpatoff, *Der Tod in der altrussischen Kunst*, în „Kunstblatt", XI, 1927.

Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977; *Omul în fața morții*, Bucureşti, 1996.

S.V. Arsenjev, *O ljubskom tipografscike Varfolomee Gotane, byvšem v Moskve v XV v.*, în ČOJDR, 1909, t. IV..

G. Brunet, *Sur l'iconographie de la mort*, în „Revue archéologique", VIII, 2, 1852.

R. Chartiers, *Les arts de mourir (1450-1600)*, în „Annales E.S.C.", XXXI, 1976.

J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-dela. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Roma, 1980.

V. Cottas, *Le théatre à Byzance*, Paris, 1931.

B.A. Derkač, *Perekladna ukrajnska povist' XVII-XVIII st.*, Kiev, 1960.

R.P. Dmitrieva, *Russkij perevod XVI v. pol'skogo sočinenija XV v. „Razgovor magistra Polikarpa so smert'iju"*, în TODRL, XIX, 1963.

R.P. Dmitrieva, *Povesti o spore žizni i smerti*, Moscova-Leningrad, 1964.

E. Filtsch, *Geschichte des deutschen Theaters in Siebenbürgen*, în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", XXI, 1888.

W. Furtwängler, *Der reitende Charon*, Konstanz, 1849.

V. Gnatjuk, *Viršovana legenda pro rycarja i smert'*, în ZNTŠ, LXXX, 1908.

J. Gordinski, *Kolko duchovnych pisen' iz rukopisnogo snivanika poč. XIX v.*, în „Analecta ordinis S. Basilii Magni", I, 1924

B.D. Grincenko, *Iz ust naroda*, Cernighiv, 1901 (nouă inaccesibilă, apud Gudzij, 1910).

N.K. Gudzij, *„Prenje života i smert'" i novyi ukrainskij ego spisok*, în „Russkij filologičeskij vestnik", 1910, nr. 3-4.

A.J. Gurevič, *Smert' kak problema istoričeskoj antropologij*, în „Odissej", I, 1989.

A. Hartmann, *Volksschauspiele in Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt*, Leipzig, 1880

R. Helm, *Skelett- und Todesdarstellungen bis zum Auftreten der Totentänze*, Strassburg, 1928.

Cz. Hernas, *Barok,* Varşovia, 1978.

D.C. Hesseling, *Charos. Beiträge zur Kenntnis neugriechisches Volksglaubens*, Leiden-Leipzig, 1897.

Karl Horak, *Burgenländische Volksschauspiele*, Wien-Leipzig, 1940.

Karl Horak, *Das deutsche Volksschauspiel in Mittelungarn*, Marburg, 1977.

J. Huizinga, *Amurgul Evului Mediu,* Bucureşti, 1970.

V. Infantes, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarollo de un género medieval (siglos XIII – XVII),* Salamanca, [1997] .

J.N. Jdanov, *K literaturnoj istorij russkoj bylevoj poezij*, Kiev, 1881, reluat în *Sočinenija*, t. I, Sankt-Petersburg, 1904, ediţie la care sunt făcute trimiterile.

O. Kaindl, *Die Darstellung des Todes bei den Rumänen*, în „Stimmen aus der Südosten", 1940-1941.

L. Krezenbacher, *Totentänze in der südostalpinen Volkskultur*, în „Rad Kongresa Folkorista Jugoslavije u Varazdinu 1957", Zagreb, 1959.

*** *Kultura srednih vekov i novogo vremeni*, Moscova, 1987 (vezi studiul semnat de O.A. Novikova, *K voprosu o vosprijatij smerti v srednie veka i Vozroždenie*).

P. Levin, *K voprosu o sootnošenij vostočnoslavjanskih intermedij i fol'klora*, în TODRL, XXIV, 1969.

P. Lewin, *Intermedia wschodnosłowianskie XVI-XVII wieku*, Wrocław-Warszawa-Krakow, 1967.

S. Łukasik, *Pologne et Roumanie,* Paris – Varşovia – Cracovia, 1938.

J. Matl, *Deutsche Volksbücher bei den Slawen,* în „Germanisch – Romanisch Monatschrift", Neue Folge, Bd. V / 3, 1955.

V. Michels, *Studien über die ältesten* Fastnachtspiele, în „Quellen und Forschungen zur Sprach und Culturgeschichte der germanischen und romanischen Völker", LXXVII, 1896.

G. Moravcsik, *Il Charonte bizantino*, în „Studi bizantini e neoellenici", III, 1931.

A. Nowicka – Jezowa, *Homo viator – mundus – mors. Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej,* I – III, Varşovia, 1988.

*** *La Mort au Moyen Âge.* Colloque de l'Association des Historiens médiévistes français réunis à Strasbourg en Juin 1975, Strasbourg, 1977.

M. Pavić, *Istorija srpske književnosti baroknog doba (XVII i XVIII vek),* Belgrad, 1970.

A. Pertusi, *La poesia epica bizantina e la sua formazione: problemi sul fondo istorico e la struttura letteraria del <<Digenis Akritas>>*, în „Atti del Convegno internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione", Roma, 1970.

M. Petrovski, *Dva pamjatnika XVII-XVIII vv.*, în „Russkij filologičeskij vestnik", 1887, t. XVIII, nr. 3.

H. Raab, *Zu einigen niederdeutschen Quellen des altrussischen Schrifttums*, în „Zeitschrift für Slawistik", III, 1958, nr. 2-4.

M. Rešetar, *Libro od mnoziech razloga. Dubrovački ćiriski zbornik od god. 1520*, în „Zbornik za istoriju, iezik i književnost srpskog naroda", XV, Sr. Karlovci, 1926.

H. Rosenfeld, *Der Totentanz in Deutschland, Frankreich und Italien*, în „Letterature moderne", V, 1954, nr. 1.

H. Rosenfeld, *Der mittelalteriche Totentanz (Entstehung-Entwicklung-Bedeutung). Dritte verbesserte und vermehrte Auflage*, în „Beihefte zum Archiv für Kultur geschichte", Heft 3, Köln-Wien, 1974. Bibliografie exhaustivă până la data aoariției, conținând câteva sute de poziții, cu următoarele diviziuni: I. *Der Tod in Dichtung und Kunst*; 1. Der Tod im Altertum; 2. Christliche Todes- und Toten-Darstellung (Todesikonographie); 3. Mittelalterliche Todesgedichte; 4. Das Todesproblem in der Dichtung; 5. Todes- und Totentanzmotiv in Volksspiel, Volkslied und Sage. II. *Der Totentanz in Dichtung und Kunst; 1. Allgemeine Geschichte des Totentanzes; 2. Der Totentanz in den einzelnen Ländern* (Belgia, Boemia, Danemarca, Germania, Anglia, Estonia, Franța, Italia, Iugoslavia, Olanda, Austria, Polonia, Elveția, Spania, Ungaria). III *Nachträge zu I und I*. În capitolul de *Adausuri* (III) apare citată o lucrare privitoare la bocetele românești: D. Horațiu, *Chants de mort romains* (sic ?) *du district de Turda*, Strasbourg, 1953, nouă inaccesibilă. Bibliografia nu cuprinde circulația temei în spațiul postbizantin decât fortuit.

H. Rosenfeld, *Der Ackermann aus Böhmen. Von scholastischer Disputation zum spätmittelalterlichen Volksbuch*, în *Europäische Volksliteratur. Festschrift für Felix Karlinger*, Viena, 1980.

K. Schmid, J. Wollasch, *Die Gemeischaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, în „Frühmittelalterliche Studien", IX, 1967.

A. I. Sobolevski, *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vv.*, Sankt-Petersburg, 1903; în seria SORJAS, t. LXXIV, nr. 1.

L. A. Sofronova, *Poetika slavjanskogo teatra XVII – XVIII vv.*, Moscova, 1981.

H. Stegemeier, *The Dance of Death in Folksong, with an Introduction on the History of the Dance of Death*. Chicago, Dissertation, 1939 (nouă inaccesibilă; apud Kretzenbacher, 1959.

A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XV-e siècle*, Paris, 1952.

A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, 1957.

*** *Ukrainski intermedij XVII-XVIII st.*, Kiev, 1960.

N.S. Tihonravov, *Prenija života so smertjiu*, în „Letopisi Russkoj Literatury Drevnosti", t. I, Moscova, 1859.

G. Vallardi, *Trionfi e danza della morte*, Milano, 1859 (apud H. Rosenfeld, 1954).

A. Veselovski, recenzie la J.N. Jdanov, *op. cit.*, în ŽMNP, t. CCXXI, 1884, febr.

P. Vigo, *Le danze macabre in Italia*, Bergamo, 1901.

M. Vovelle, *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII-e et XVIII-e siècles*, Paris, 1974.

M. Voznjak, *Materijaly do istorij ukrain'skoj pisni i virši*, în „Ukrainsko-rus'kij archiv", IX-X, 1913-1914.

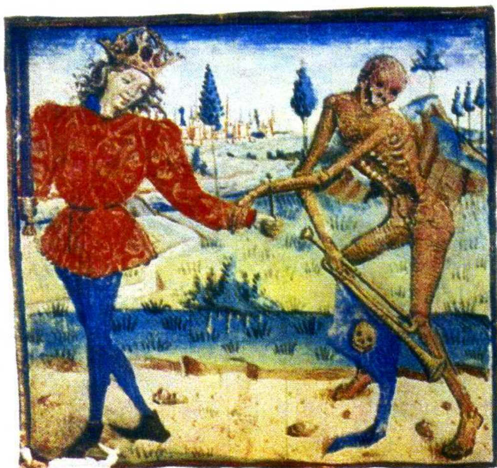
H. Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, în „Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters", V, 2, 1920; nouă inaccesibilă.

J.E. Wessely, *Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst*, Leipzig, 1876.

XI. LISTĂ DE ABREVIERI

AAF	„Anuarul Arhivei de folclor”
BB	Biblia de la Bucureşti, 1688
BLRV	M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărţile populare laice*, I-II, 1976-1978.
ČOJDR	„Čtenija v Obščestve istorij i drevnostej rossijskich...”
CM I-IV	I.Bianu, R. Caracaş, F. Moisil, G. Nicolăiasa, L. Stoianovici, G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, I-IV, 1907-1967
CM * - ***	G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, 1978-1987
Copişti...	G. Ştrempel, *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800*, 1959
DR	„Dacoromania”
MMS	„Mitropolia Moldovei şi a Sucevei”
REF	„Revista de etnografie şi folclor”
RIAF	„Revista pentru istorie, arheologie şi filologie”
RITL	„Revista de istorie şi teorie literară”
TODRL	„Trudy otdela drevnerusskoj literatury”
ZNTŠ	„Zapiski naukovo tovaristva im. T. Ševčenka”
ŽMNP	„Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščanija”

XII. INDICE DE NUME



Lucrarea urmăreşte traiectul receptării dialogului dramatic *Cavalerul şi Moartea* în cultura română.

Autorul este conferenţiar universitar la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti. A colaborat la ediţia jubiliară a *Bibliei de la Bucureşti* (1688-1988; Premiul Academiei Române, 1988) şi la traducerea românească a *Setuagintei* (Cartea anului 2004).

A editat scrierile literare ale lui Iordache Golescu (Premiul Perpessicius, 1990)

ISBN 973-731-051-9

